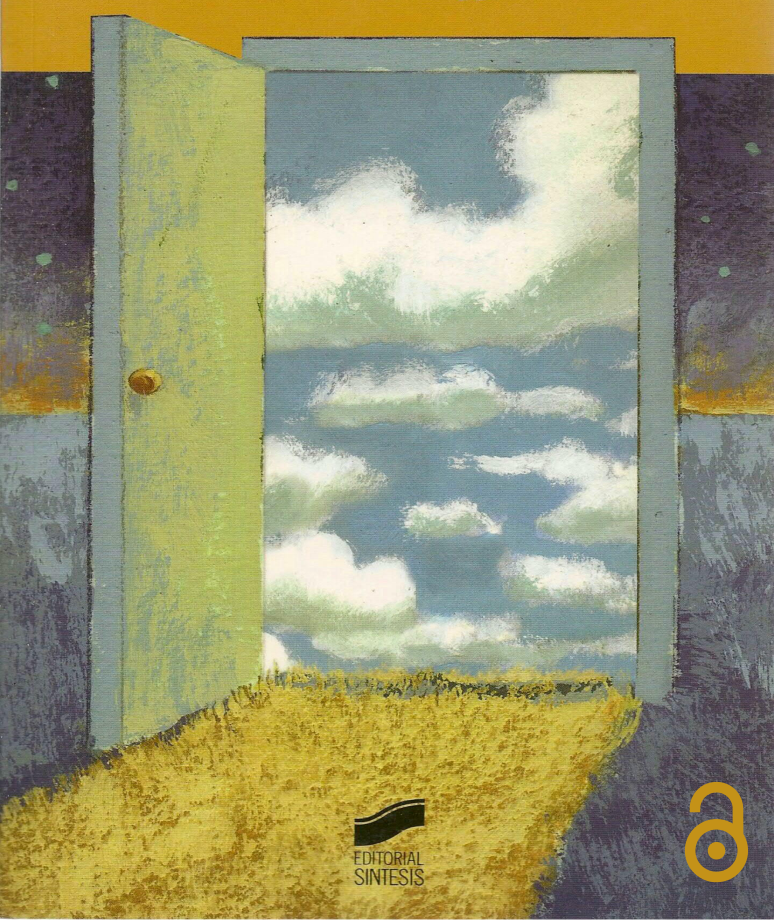
Introducción a la investigación fenomenológica

Martin Heidegger



Introducción a la investigación fenomenológica

Martin Heidegger

Traducción de Juan José García Norro





Título original: *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*, vol. 17

Traducción: Juan José García Norro

Diseño de cubierta: Fernando Vicente

© Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main 1994, 2.ª ed. 2006

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

Depósito Legal: M. 32.510-2008
ISBN: 978-84-975658-5-1

Impreso en España - Printed in Spain

Parte I
Φαινόμενον y λόγος en Aristóteles y la autointerpretación husserliana de la fenomenología

Parte II
Retorno a Descartes y a la ontología escolástica que lo determina

Parte III
Demostración del descuido de la cuestión del ser como mostración de la existencia

Prefacio del traductor

En el epílogo del editor alemán, que cierra el libro, se da cuenta de las circunstancias en que fue compuesta esta obra de Heidegger y de los criterios que se han seguido para su edición. En este punto, pues, no es preciso más que comentar algunas cuestiones relativas a su traducción al español y a su edición en esta lengua.

Se ha intentado, sin que esto se haya convertido en una regla sin excepción, mantener una traducción uniforme de aquellos vocablos que Heidegger escoge para expresar las nociones capitales que articulan el pensamiento que expone en estas lecciones. Entre ellos, tanto por la importancia que posee en este libro, como, más aún, por la que obtendrá en la restante reflexión heideggeriana, destaca la voz alemana *Dasein*. Varios son los intentos que se han llevado a cabo para verterla al español y a otras lenguas a las que se han traducido textos de Heidegger. En los últimos años, parece que va imponiéndose la costumbre de dejarla sin traducir, lo que queda justificado por la gran dificultad de encontrarle una palabra que le corresponda plenamente y el hecho innegable de haberse convertido en un término técnico de buena parte de la filosofía del siglo XX. Sin disentir de las ventajas de esta última forma de proceder ni de lo acertado de muchas de las propuestas de traducción, me ha parecido que, en este caso concreto, en el que se trata de unas lecciones profesadas dos años antes de que su autor compusiese a toda prisa *Ser y tiempo*, la expresión *Dasein*, debía ser vertida simplemente como "existencia". Así, sin duda, debió de ser entendida por muchos de los oyentes que escuchaban por primera vez al joven profesor recién llegado a Marburgo y éste es, indudablemente, su significado en muchos pasajes en los que ni por asomo con *Dasein* se hace referencia al ente que somos nosotros mismos. Conviene no olvidar que el verbo *dasein* y su infinitivo sustantivado, *Dasein*, son vocablos de uso corriente en la lengua alemana para designar la existencia de cualquier cosa, por ejemplo, el Sol o Dios, como aparece en las páginas de este curso. Hay también veces en las que se comienza a bosquejar un sentido técnico de este concepto y no faltan tampoco, si bien son escasos, los momentos en los que *Dasein* se contrapone a *Existenz* o en los que se reflexiona sobre *Da*, el ahí, que junto al verbo ser, *sein*, forma la expresión *Dasein*. En estos casos, se ha recurrido a un latinismo –al fin y al cabo, en los oídos alemanes, suena a extraño cultismo la expresión *Existenz*– y vertemos por *ex-sistencia* la palabra alemana *Existenz*. De esta forma, además, se consigue poner de relieve la formación de este término, que etimológicamente hace referencia a un "estar

fuera", no tan lejano, como puede verse, de las connotaciones del ser-ahí. Solamente cuando Heidegger llama nuestra atención sobre la función del adverbio *Da*, que entra a formar parte de *Dasein*, se ha mantenido esta voz alemana. En todos los demás casos, sin excepción, *Dasein* se ha traducido por "existencia" y *dasein*, por "existir".

Como puede verse, en una simple hojeada de esta obra, son profusas las citas tanto en griego como en latín de pasajes filosóficos, especialmente de Aristóteles, Tomás de Aquino y Descartes. Rara vez Heidegger las traduce completas y se conforma por lo general con glosarlas parcialmente. Para facilitar la comprensión del lector de hoy, se ha optado por ofrecer la traducción de estos pasajes, salvo que estuviesen traducidos en su totalidad por el mismo Heidegger. Estas versiones se encuentran en notas a pie de página, encuadradas entre corchetes, como todas las demás notas y adiciones del traductor. Para homogeneizar las versiones de estos textos y acomodarlas a los pasajes de las lecciones en los que se insertan, se ha optado en todos los casos por traducciones propias. Asimismo, se han añadido indicaciones para localizar los textos citados cuando éstas no eran suficientemente claras para un lector español. Estos mismos criterios se han seguido cuando Heidegger utiliza, fuera de citas, expresiones griegas o latinas que no sean, en sí mismas o por el contexto, transparentes en su significado.

Por último, para facilitar el cotejo con la edición alemana o localizar citas de esta obra se da, intercalada en el texto entre corchetes, la paginación de la edición de la *Gesamtausgabe*.

[1]
Observación preliminar

La tarea del curso y la pasión de preguntar de modo genuino y correcto

El curso tiene una doble tarea:

1. Fijar y abrir el horizonte dentro del cual cabe esperar determinados *estados de cosas*. Orientaciones provisionales de la mirada, dejar a un lado expectativas erróneas.
2. Realizar una descripción concreta de los estados de cosas que paulatinamente se nos han hecho accesibles, lograr la familiaridad con los objetos y el modo y la manera de tratar teóricamente con ellos.

Antes de nada, hemos de dejar a un lado las falsas esperanzas siguientes:

1. No hay ninguna noticia periodística sobre fenomenología, ninguna revelación de un truco para la intuición de esencias.
2. Más peligroso porque está más enraizado: aquí no se ofrece ningún fundamento, ningún programa o sistema, ni siquiera cabe esperar filosofía.

Estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin. Estamos ante tareas totalmente nuevas que nada tienen que ver con la filosofía tradicional. Esta opinión, sin embargo, no es más que una pista. De importancia son sólo los estados de cosas; definir, clasificar, explicar, discutir son de interés secundario.

El tema de las siguientes reflexiones es triple:

1. Aclaración de la *expresión* "fenomenología".
2. Hacernos conscientes de la eclosión de la investigación fenomenológica en las *Investigaciones lógicas* de *Husserl*.
3. Hacernos conscientes del *desarrollo* de la fenomenología desde entonces, cuánto de ella se mantiene, cuánto de ella se ha abandonado o, por último, en lo que respecta a su significación decisiva, a cuánto de ella se ha renunciado.

Historia de las palabras: φαινόμενον y λόγος –dos palabras [2] originarias de la filosofía griega– a partir de la transformación de su significado es posible comprender cómo surge su significado específico. En la medida en que estas palabras expresan la "existencia", cuando intentamos clarificarlas, nos encontramos dentro de la historia de la existencia de la humanidad occidental y de la historia de su autointerpretación. A partir de

la autointerpretación de la "fenomenología" que lleva a cabo *Husserl*, inmediatamente después de las *Investigaciones lógicas* se vuelve comprensible el modo en que él concibe y perfecciona la tarea de la investigación fenomenológica. Al mostrarlo, nos fijaremos, como tema principal, en la existencia; es decir, el mundo, el trato con él, la temporalidad, el lenguaje, la propia interpretación de la existencia; las posibilidades de la interpretación de la existencia.

No presuponemos ningún conocimiento filosófico. En cambio, tres presupuestos: una pasión de *preguntar* de modo genuino y correcto. La pasión no aparece a voluntad, tiene su momento y su *tempo*. Debe existir una disposición que consiste en:

1. La solicitud por dominar, con una seguridad instintiva, los prejuicios.
2. La preocupación por estar familiarizado con una determinada ciencia.
3. La disposición para darse cuenta de que la vida proporciona al preguntar cognoscente cualquier cosa antes que la comodidad anímica: la reflexión llamada teorética.

Ad 1.º No una ausencia de prejuicios, que es una utopía. La creencia de no tener ningún prejuicio, es ella misma el mayor prejuicio. Dominio frente a cualquier posibilidad de que algo se muestre como prejuicio. No libre de prejuicios, sino libre para la posibilidad de renunciar a un prejuicio en el momento decisivo a partir de una confrontación con la cosa. Ésta es la forma de existencia del hombre de ciencia.

Ad 2.º La ciencia, entendida como la reunión de materiales ya elaborados, tiene como secuela el hastío del conocimiento. Esto es característico de la conciencia actual de la cultura. Tenemos que ver que precisamente este aspecto es fatal. Ya no se comprende lo que está pasando. Esta cobardía ante el preguntar se adorna a menudo como religiosidad. El preguntar último, el que se pregunta a sí mismo, aparece ante esta religiosidad como temeridad. [3] Se huye ante esta posibilidad fundamental de la existencia que parece, sin duda, haberse perdido. Las *ciencias* son una posibilidad de la existencia y de su confrontación consigo misma. Cuando cada uno, en su puesto ante la ciencia, ha experimentado, en un preguntar concreto, que se confronta en este caso consigo mismo y con el mundo, entonces comprende lo que se llama ciencia.

Ad 3.º La disposición a preguntar consiste en una cierta *madurez de la existencia:* no caer en sucedáneos; no se trata tampoco de terminar tan pronto como se pueda, sino de mantenerse durante años en la inseguridad; madurar desde ella para confrontarse con las cosas; ser libre para rechazar cualquier respuesta prematura. Para ello se exige liberarse de una tradición, que fue auténtica en la filosofía griega: el comportamiento científico como teoría. Ustedes no deben pensar que tienen que pensar lo que aquí es pensado.

[5]

Parte I

Φαινόμενον y λόγος en Aristóteles y la autointerpretación husserliana de la fenomenología

Capítulo 1

Elucidación de la expresión “fenomenología” retrotrayéndola a Aristóteles

La expresión "fenomenología" aparece por primera vez en el siglo XVIII, en la Escuela de *Christian Wolff*, en el *Nuevo Organon*[1] de Lambert, vinculada con composiciones análogas, que eran del gusto de aquella época como dianoiología, aletiología, y significa teoría de la apariencia ilusoria, teoría para evitar la apariencia ilusoria. En *Kant*, hay un concepto similar. En una carta a *Johann Heinrich Lambert* escribe: "Surge una ciencia *(phaenomenologia generalis)* especialísima, aunque meramente negativa, que tiene que preceder a la metafísica, y en la que se han de determinar la validez y los límites de los principios de la sensibilidad"[2]. Posteriormente, *Fenomenología* fue [6] el título para la obra principal de *Hegel*[3]. En la teología protestante del siglo XIX[4], se concibe la fenomenología de la religión como una doctrina que trata de las diversas maneras en que aparece la religión. La fenomenología también está presente en las lecciones sobre metafísica de *Franz Brentano* (según una comunicación oral de Husserl). ¿Por qué ha elegido *Husserl* esta expresión? ¿Por qué en el siglo XVIII se llamó fenomenología a la doctrina de evitar la apariencia ilusoria y cómo adquirió *φαινόμενον* el significado de apariencia ilusoria? En la expresión *φαινόμενον*, ¿se encuentran motivos para que se utilice para designar la apariencia ilusoria? El término *apariencia* debe dejarse a un lado, puesto que crea confusión, como supuesta traducción de la palabra griega. Ya el Περὶ ψυχῆς, *Sobre el alma*, es confuso si nos atenemos a aquello de lo que se hable en él: percepción, pensar, querer, para *Aris-*

[1] Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. Erster Band: *Dianoiologie oder Lehre von den Gesetzen des Denkens; Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit*. Zweiter Band: *Semiotik oder Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge; Phänomenologie oder Lehre von dem Schein*. [*Nuevo Organon o pensamientos sobre la investigación y la expresión de la verdad y su distinción del error y de la ilusión*. Dos volúmenes (Leipzig, 1764). Primer volumen: *Dianoiología o doctrina de las leyes del pensar; aletiología o doctrina de la verdad*. Segundo volumen: *Semiótica o doctrina de la designación de los pensamientos y las cosas; fenomenología o doctrina de la apariencia ilusoria*.]

[2] Kant escribe erróneamente "phaenomologia". *Briefe von und an Kant*. Erster Teil: 1749-1789. [Cartas de Kant y a Kant. Primera parte: 1749-1789.] En *Immanuel Kants Werke* (Hrsg. v. E. Cassirer), Bd. IX, Berlín, 1918, p. 75.

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenología del Espíritu*]. En *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Zweiter Band, Berlín, 1832.

[4] Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Erster Band. [*Manual de Historia de la Religión*. Primer volumen.] Friburgo de Brisgovia, 1887. Prólogo, p. 5; Parte fenomenológica, pp. 48-170.

tóteles no son vivencias. El Περὶ ψυχῆς no es una psicología en sentido moderno, sino que trata del ser del hombre (o viviente en general) en el mundo[5].

§ 1. *Esclarecimiento del φαινόμενον sobre las bases del análisis aristotélico del percibir el mundo en el modo del ver*

a) Φαινόμενον como modo destacado de la presencia del ente: existencia durante el día

Fenomenología se compone de λόγος y φαινόμενον. Φαινόμενον significa algo que se muestra. Φαίνομαι equivale a "mostrarse", φαίνω es igual a "traer algo a la luz del día". La raíz es φα; está relacionada con φῶς que significa luz, claridad. En un texto concreto de investigación científica debe fijarse cuáles son los estados de cosas mencionados por las palabras. Tenemos que traer a la conciencia el estado de cosas, con independencia de la palabra, y a continuación fijar, a partir del texto, en qué sentido el estado de cosas es mencionado por la palabra. Para ello elegimos el pasaje de Aristóteles que se encuentra en *De anima,* B (II), cap. 7, que trata de la percepción del mundo en el modo del *ver*[6]. Tenemos que mantener al margen cualquier conocimiento de física o fisiología porque su perspectiva no es la de Aristóteles. Jamás se intentó después una explicación tan concreta como ésta.

[7] ¿Qué es el ver y lo percibido en el ver en cuanto tal? ¿Cómo se caracteriza aquello a lo que se accede en el ver respecto de su contenido y de su perceptibilidad? Οὗ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατόν[7]. "Lo perceptible en el ver es lo visible"; de este modo algo se caracteriza como color[8]. El color es lo que se extiende sobre lo visible en sí mismo[9]. La respectiva coloración de un ente es siempre percibida ἐν φωτί[10], en la luz, o más precisamente, en la claridad.

---

[5] * Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 1, p. 288.

[6] *Aristotelis de anima libri III.* Recognovit G. Biehl. Editio altera curavit O. Apelt. In aedibus B. G. Teubneri Lipsiae, 1911. [*Los tres libros de Aristóteles sobre el alma.* Edición a cargo de G. Biehl, segunda edición por O. Apelt (Leipzig, Teubner, 1911).]

[7] *Op. cit.*, B 7, 418 a 26.

[8] *Op. cit.*, B 7, 418 a 27.

[9] *Op. cit.*, B 7, 418 a 29 s.

[10] *Op. cit.*, B 7, 418 b 3.

Por tanto, lo primero que hemos de determinar es qué es la *claridad*. La claridad es evidentemente algo así como aquello a través de lo cual algo puede verse, διαφανές[11]. Esta claridad en sí misma no es visible; sólo lo es mediante un color ajeno[12]. La claridad es aquello que deja ver, a saber: los auténticos colores (οἰκεῖον χρῶμα[13]) de las cosas[14] que tengo en la claridad. Aristóteles descubre que la claridad no [8] es un cuerpo

> τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός [...] ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ[15],

no se mueve[16], sino que es el modo de la existencia auténtico del cielo[17], el dejar ver las cosas, el ser de día. La claridad es un *modo de presencia de* (παρουσία[18], ἐντελέχεια[19]). *Empédocles* enseñó que la luz se mueve; καὶ οὐκ ὀρθῶς Ἐμπεδοκλῆς[20]. *Trendelenburg*[21] vio, en la teoría aristotélica, un retroceso; pero cuando lo valoró así, no le comprendió en absoluto.

Αἴσθησις[22] es el modo de la existencia de un ser vivo en su mundo. Aristóteles caracteriza los modos del percibir mediante las *clases de lo percibido*, lo que se vuelve accesible en el

[11] *Op. cit.*, B 7, 418 b 4.
[12] *Op. cit.*, B 7, 418 b 4 ss.
[13] *Op. cit.*, B 7, 419 a 2.
[14] *Op. cit.*, B 7, 418 b 2 s.
[15] *Op. cit.*, B 7 418 b 13 s. ["Qué es lo transparente y qué es la luz, se ha dicho, que no es fuego ni cuerpo alguno ni efluvio de un cuerpo..., sino la presencia en lo transparente del fuego o de algo de este tipo."]
[16] *Op. cit.*, B 7, 418 b 21 s.
[17] *Op. cit.*, B 7, 418 b 9.
[18] *Op. cit.*, B 7, 418 b 16.
[19] *Op. cit.*, B 7, 418 b 12, 418 b 30.
[20] *Op. cit.*, B 7, 418 b 20 s. ["Empédocles no estaba en lo correcto."]
[21] *Aristotelis de anima libri tres*. Ad interpretum Graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit F. A. Trendelenburg. Editio altera emendata et aucta. Berlín 1877, p. 306: Itaque Empedocle sententia vero, quod recentior aetas invenit, proprior, quam Aristoteles. [Los *tres libros de Aristóteles sobre el alma*, establecido según la autoridad de los comentaristas griegos y fiel a los códices, e ilustrado con comentarios por F. A. Trendelenburg. Segunda edición enmendada y ampliada (Berlín, 1877): "Así la opinión de Empédocles es realmente más apropiada, como ha descubierto la época moderna, que la de Aristóteles."]
[22] [La sensación.]

percibir. Los αἴσθητά son de *tres clases*[23]: 1.° ἴδια, 2.° κοινά, 3.° συμβεβηκότα.

Un ἴδιον[24] es lo que se hace accesible a través de un determinado modo del percibir y *sólo a través de él*. Tiene el carácter de ser ἀεὶ ἀληθές[25]. El ver, en la medida en que es, des-cubre siempre sólo color; el oír, siempre sólo el sonido. 2.° Κοινόν[26]. Hay características del ser que no encajan sólo en un determinado modo de percibir, por ejemplo, κίνησις[27]. 3.° Συμβεβηκός[28] es lo percibido por regla general (κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός)[29]. Y es que, por regla general, [9] no veo colores, ni oigo sonidos, sino la canción de la cantante; esto es lo que viene a mi encuentro en el percibir inmediato. Respecto de la perceptibilidad de un κατὰ συμβεβηκός el error es posible e, incluso, la regla general.

Como ἴδιον, entre otras cosas, Aristóteles sitúa al color[30]. La claridad es la presencia del fuego[31]. La claridad no se mueve. Sólo se mueve el Sol, cuya presencia es la claridad. Quien dice que la claridad se mueve, habla παρὰ τὰ φαινόμενα[32], en lo que se muestra que está errado. Φαινόμενον es lo que se muestra en sí mismo como tal y, como tal, existe ahí inmediatamente. La claridad es, hablando kantianamente, la condición de posibilidad de la perceptibilidad del color. Precisamente en esta forma kantiana de hablar cabe reconocer la distinción entre lo que en ambos casos se comprende por *condición*. Pero no por ello hemos de contraponer Aristóteles a *Kant* como realista e idealista (esta oposición no se dio en la filosofía griega. ¿Qué significa "condición de posibilidad de la perceptibilidad" del color? ¿Qué quiere decir para Aristóteles "ser condición"? El color se ve en la claridad. La cosa vista debe estar en el día. La claridad es algo que pertenece al ser del mundo mismo. La claridad es la presencia del Sol. El carácter de ser de este estar presente es permitir que se vea a través de él. Dejar ver es el modo de ser del Sol.

---

[23] Aristóteles, *De anima* (Biehl, Apelt), B 6, 418 a 8. [αἰσθητα, sensibles; ἴδια, propios; κοινά, comunes; συμβεβηκότα, accidentes.]

[24] *Op. cit.*, B 6, 418 a 11. ["Propio."]

[25] *Op. cit.*, Γ 3, 427 b 12. ["Siempre verdadero."]

[26] *Op. cit.*, B 6, 418 a 17 ss. ["Común."]

[27] ["El cambio."]

[28] ["Accidente."]

[29] *Op. cit.*, B 6, 418 a 20 ss. ["Se habla de sensible por accidente cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diares."]

[30] * Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 2, p. 288.

[31] *Op. cit.*, B 7, 418 b 16.

[32] *Op. cit.*, B 7, 418 b 24. ["De espaldas a los hechos."]

La perceptibilidad de las cosas está bajo la condición de un determinado ser de este mundo mismo. El ser condición se refiere a un modo de ser del mundo mismo. A la existencia en el mundo pertenece el ser subsistente del Sol, justamente lo que mentamos cuando afirmamos: *es de día*. De esta forma, hablamos de un estado de cosas que pertenece al ser del mundo mismo. De aquí se sigue que φαινόμενον no quiere decir en primer lugar nada más que un *destacado modo de presencia del ente* [10].

b) Φαινόμενον como todo mostrarse en sí mismo en la claridad o en la oscuridad

El concepto de φαινόμενον no está limitado a la presencia de las cosas durante el día; va más allá y designa todo lo que se muestra en sí mismo, tanto si se muestra *en la claridad* como *en la oscuridad.*

¿Qué es, pues, la oscuridad? Para quien arguye de manera vana no es sin duda difícil definirla. La claridad es διαφανές[33], un dejar ver; la oscuridad es ἀδιαφανές, un no dejar ver. Pero la oscuridad también permite ver algo. Hay cosas visibles que son visibles sólo *en la oscuridad*:

> Οὐ πάντα δὲ ὁρατὰ ἐν φωτί ἐστιν, ἀλλὰ μόνον ἑκάστου τὸ οἰκεῖον χρῶμα· ἔνια γὰρ ἐν μὲν τῷ φωτὶ οὐχ ὁρᾶται, ἐν δὲ τῷ σκότει ποιεῖ αἴσθησιν, οἷον τὰ πυρώδη φαινόμενα[34].

La oscuridad es un dejar ver totalmente específico. Para determinar la diferencia entre la claridad y la oscuridad, tenemos que volvernos hacia una distinción fundamentalísima de la filosofía aristotélica: la que se da entre ἐντελεχείᾳ y δυνάμει ὄν[35]. La oscuridad es un δυνάμει ὄν[36], algo totalmente positivo. No podemos comprender esta estructura peculiar porque nuestra teoría de las categorías no ha desarrollado tan original categoría. En la medida en que la oscuridad es un ser ausente, tiene que ser designado como στέρηρις[37], como ausencia de algo

---

[33] *Op. cit.*, B 7, 418 b 19. ["Diáfana."]

[34] *Op. cit.*, B 7, 419 a 1 ss. ["Pero no todo es visible a la luz, sino sólo el color propio de cada cosa; ciertas cosas desde luego no se ven a la luz y, sin embargo, producen sensaciones en la oscuridad, como los fenómenos ígneos."]

[35] ["Ente en acto y ente en potencia."]

[36] *Op. cit.*, B 7, 418 b 10 s.

[37] *Op. cit.*, B 7, 418 b 19.

que debería propiamente ser subsistente. El ser de la oscuridad consiste en ser claridad *posible*. Describiríamos mal a Aristóteles si dijésemos: la claridad es aquello que deja ver; la oscuridad lo que no deja ver. También la oscuridad deja ver.

Los conceptos fundamentales de la filosofía tal como surgen en el desarrollo histórico no son bienes o posesiones de la filosofía que quepa asir y que puedan darse [11] fuera de este desarrollo. Más bien, se convierten en nuestro propio destino en la medida en que la consideración y la interpretación de la totalidad de la existencia está imbuida de esos conceptos que no pasan de ser posesión verbal. Suponen el gran peligro de que hoy se filosofen con palabras y no con cosas.

Φαινόμενον y λόγος dan expresión a un estado de cosas. Posteriormente se hará comprensible a partir de qué motivos, presentes en la existencia misma, podemos admitir para φαινόμενον el significado de "apariencia ilusoria" –además se hará comprensible cómo una filosofía que se ha vuelto superficial y que camina siguiendo las palabras comprende lo existente como la "apariencia de algo"–. Aristóteles no tuvo una metafísica tan ingenua. E intentar hoy con la palabra "apariencia" en la mano hacer una crítica de la fenomenología está tan falto de fundamento, que no tengo más remedio que protestar contra ello (cf. Rickert, *Logos*, 1923[38]).

Φαινόμενον, lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente; se topa con la vida en la medida en que, respecto de su mundo, ésta está de tal modo que lo que ve, lo percibe en la αἴσξθησις. Ἴδια αἰσθητά[39] son las cosas percibidas en sentido estricto. Por otro lado, lo κατὰ συμβεβηκός[40] es igual a percibir de tal modo que algo co-existe ahí originariamente de antemano. Sólo de esta manera, podemos ver: casas, árboles, personas. Si quiero volver a los ἴδια, necesito una actitud aislada y artificiosa. La expresión φαίνεσθαι designa ya lo percibido κατὰ συμβεβηκός. Cuando el Sol se muestra, entonces está ahí como de un pie de ancho, no aparece así.

La originalidad del ver en Aristóteles se muestra en que no se deja engañar por el hecho de que para las cosas que sólo la noche deja ver no hay ningún nombre que las comprenda a todas (por tanto, para las luciérnagas, etc.): ὁρατόν δ' ἐστί

---

[38] H. Rickert, "Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung". ["El método de la filosofía y lo inmediato. Planteamiento del problema."] En *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, XII, 1923-1924, pp. 235-280.

[39] ["Los sensibles propios."]

[40] ["Lo por accidente."]

χρῶμά τε καὶ ὃ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν, ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν[41]. [12] Lo que le importa es sólo que esas cosas existen ahí, se las ve y, sobre la base de su contenido quiditativo tienen la pretensión de ser tomadas por existentes. Pero que falte un nombre para estas cosas, muestra, con todo, que nuestra lengua (teoría de las categorías) es una lengua del día. Esto vale especialmente para la lengua griega y en ella está relacionado con el principio fundamental de su pensamiento y de su formación de conceptos. No se puede remediar esto construyendo algo así como una teoría categorial de la noche. Tenemos, más bien, que volver a un punto anterior a esta oposición para poder comprender por qué el día tiene esta preferencia.

La composición verbal παρὰ τὰ φαινόμενα[42], que aparece reiteradamente en Aristóteles, permite que aparezca el peculiar carácter de pretensión del φαινόμενον y de lo que se entiende por él. Cuando se trata *expresamente* de captar la existencia, de mantener lo que se muestra, de alcanzarlo en sí mismo, entonces permanecemos en el contexto de la ciencia. En este contexto se complica el significado de φαινόμενον: lo que se muestra a sí mismo en sí mismo con la pretensión explícita de servir de base para todo preguntar y explicitar posteriores. A la ciencia le interesa σῴζειν τὰ φαινόμενα[43]: lo que se muestra a sí mismo en sí mismo es, pues, llevado a una posición fundamental[44]. Algo así es posible en la ciencia. Ésta tiene la tendencia de, descubriendo, captar y demostrar existentes. El ser del hombre de ciencia es un modo determinado de estar dispuesto frente al ser del mundo. Hay dos determinaciones relacionadas entre sí de esta ἕξις[45]. 1.º La familiaridad con las cosas que se someten a la ciencia, ἐπιστήμη τοῦ [13] πράγματος[46]; 2.º Una cierta παιδεία[47], un estar educado de modo que uno se sepa comportar en el campo de la investigación científica. Quien posee παιδεία puede distinguir con total seguridad si quien emprende una investigación expone lo que surge

---

[41] *Op. cit.*, B 7, 418 a 26 ss. ["Lo visible es, pues, el color, así como otro ente que carece de nombre, si bien cabe describirlo mediante oración."]

[42] *Op. cit.*, B 7, 418 b 24.

[43] ["Salvar los fenómenos."]

[44] *Aristotelis de partibus animalium libri quattuor.* Ex recognitione B. Langkavel. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1868. [*Los cuatro libro de Aristóteles sobre las partes de los animales*, editado por B. Langkavel, Leipzig, Teubner, 1868]. Cf. A 1, 639 b 8; 640 a 14.

[45] *Op. cit.*, A 1, 639 a 2 s. ["Hábito."]

[46] *Op. cit.*, A 1, 639 a 3. ["Ciencia de la cosa."]

[47] *Op. cit.*, A 1, 639 a 4.

de la cosa (καλῶς ἀποδίδωσιν) o habla por hablar[48]. A partir de esta παιδεία, hay que decidir el modo de investigación adecuado al objeto. En relación con las posibilidades de la investigación tiene que decidirse: si, como los antiguos, hemos de situar como secundarias la existencia y las determinaciones del ser de un objeto y hablar primariamente de su génesis o no[49]. La respuesta es fácil. Sólo si se ha creado el suelo para la investigación, se puede tratar de la respuesta a la cuestión por el origen y el porqué del origen[50]. Lo que ha de fijarse primero en la construcción de una casa es el εἶδος[51] y sólo después la ὕλη. Εἶδος quiere decir el presentarse. Este presentarse es el ser de la casa en su contorno como casa, su apariencia, su "cara". El φαινόμενον es el ente mismo.

§ 2. *La determinación aristotélica del* λόγος

a) La oración (λόγος) como voz que algo significa (φωνὴ σημαντική); ὄνομα y ῥῆμα

¿En qué relación está el concepto del φαινόμενον con lo que Aristóteles explicita como λόγος? Τὸ φαινόμενον es el ser que, en una posible investigación, debe ser adecuado [14] para proporcionar la base del planteamiento de las cuestiones. Por tanto, la expresión φαινόμενον no es una categoría conceptual, sino un modo de ser; un *cómo del encontrar* y, ciertamente, del primero y, como tal, *en primer lugar legítimo*. A los griegos les era extraña la categoría de "objeto". En su lugar está πρᾶγμα, con lo que uno tiene que tratar; lo que está presentándose ante el preocuparse que trata de las cosas. "Objeto" significa, por contraste, lo que se opone al mero observador que simplemente lo mira, significa lo presente, temáticamente seleccionado y como tal tenido. Φαινόμενον quiere decir el existente mismo y es una determinación del ser y ha de entenderse de tal manera que exprese el carácter de *mostrarse a sí mismo*. Τὰ φαινόμενα pueden ser sustituidos por τὰ ὄντα y es aquello que siempre ya está ahí, lo que encontramos tan pronto como abrimos los ojos. No es necesario que sea antes descubierto, pero frecuentemente está cubierto. El acento se encuentra primariamente en el carácter del ahí.

---

[48] *Op. cit.*, A 1, 639 a 4 ss.
[49] *Op. cit.*, A 1, 640 a 10 ss.
[50] *Op. cit.*, A 1, 640 a 14 ss.
[51] *Op. cit.*, A 1, 640 a 17.

Περὶ ἑρμηνείας[52] no es un escrito, sino un manuscrito perteneciente al período final de Aristóteles. Surgió a partir de breves reflexiones que no respetan ninguna consideración pedagógica. El tratado se limita exclusivamente a realizar distinciones; de ningún modo es expositivo. Λόγος es el ser sonoro que significa, es voz: λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική[53]. La primera cuestión es, ahora, qué es φωνή, y después, qué es φωνή σημαντική, y por último, qué es λόγος.

Φωνή (*De anima* II, cap. 8) es un tipo de sonido que se produce sólo en algo animado, un ruido hecho por un ser vivo: ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου[54]. Un sonido se da cuando algo golpea sobre algo en algo [15]: πᾶν ψοφεῖ τύπτοντός τινος καί τι καί ἔν τινι[55]. La voz, en cambio, es en y con el ser de un viviente: φωνὴ δ' ἐστὶ ζῷου ψόφος[56]. Para el ser de la voz es necesario que haya algo como un πνεῦμα. De la misma forma que la lengua en el ser del viviente tiene dos funciones, a saber: primero, la de saborear, segundo, la de hacer posible el lenguaje, aunque naturalmente no encontramos la segunda en todo viviente como tal, también el πνεῦμα, además de la tarea de proveer al cuerpo de calor interno, tiene, en segundo lugar, la de servir al lenguaje. Poseer voz es un modo destacado de ser, ser en el sentido de vivir. No obstante, no todo ruido que salga de un ser vivo es ya voz (οὐ γὰρ πᾶς ζῷου φωνή)[57], se pueden producir también meros sonidos con la lengua, como cuando se tose. La diferencia consiste en que la fantasía está contenida en el sonido (ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός)[58] –entonces es voz–. *Fantasía* quiere decir, en el lenguaje usual, esplendor, pompa, aparecer como esto o aquello; por consiguiente, posee un significado totalmente objetivo. Φαντασία: que algo se muestra. El sonido es voz (sonido vocal) cuando

---

[52] Aristotelis, *De interpretatione*. In: Aristotelis Organon Graece. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit. Th. Waitz. Pars prior: Categoriae, Hermeneutica Analytica priora. Lipsiae 1844. [Aristóteles, *Sobre la interpretación*, en *Organon en griego de Aristóteles*, editado por Th. Waitz, con la ayuda proporcionada por nuevos códices y con la adición de escolios y comentarios inéditos.] Primera parte. Categorías, Interpretación, Analíticos primeros. Leipzig, 1844.

[53] *Op. cit.*, 4, 16 b 26.

[54] *Op. cit.*, B 8, 420 b 5 s.

[55] *Op. cit.*, B 8, 420 b 14 s.

[56] *Op. cit.*, B 8, 420 b 13.

[57] *Op. cit.*, B 8, 420 b 29.

[58] *Op. cit.*, B 8, 420 b 31 s.

con él tenemos que percibir (ver) algo. En virtud de la φαντασία el ruido se designa como σημαντική.

El λόγος tiene partes, y partes que son significativas, pero solo ὡς φάσις (ἧς τῶν μερῶν τι σεμαντικόν ἐστι κεχωρισμένον[59]). El significar de las partes es el mero decir. "El horno da calor" puede dividirse en "horno" y "da calor". Cuando digo "horno", significo todavía algo; se comprende, se mienta algo. También "da calor" es algo por sí mismo. Pero poniéndolo junto con "horno" no da el λόγος, "el horno" "da calor" (ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις[60]). Es [16] meramente inteligible a la manera del φάσις, no se dice en el sentido del λόγος que es συμπλοκή de ὄνομα y ῥῆμα[61].

El nombre es también un sonido que como tal es comprensible.

> Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον· ἐν γὰρ τῷ Κάλλιππος τὸ ιππος οὐδὲν καθ' αὐτό σημαίνει, ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ τῷ καλὸς ἵππος. οὐ μὴν οὐδ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἁπλοῖς ὀνόμασιν, οὕτως ἔχει καὶ ἐν τοῖς πεπλεγμένοις. ἐν ἐκείνοις μὲν γὰρ οὐδαμῶς τὸ μέρος σημαντικόν, ἐν δὲ τούτοις βούλεται μέν, ἀλλ' οὐδενὸς κεχωρισμένον, οἷον ἐν τῷ ἐπακτροκέλης τὸ κελης. τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οι ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα[62].

No existe el significar de una palabra sólo sobre la base de la posibilidad de hablar mediante la garganta y la lengua. Éstas son φύσει[63], no así una palabra. Las palabras son por

---

[59] Aristóteles, *De interpretatione*. 4, 16 b 26 s.

[60] *Op. cit.*, 4, 16 b 27 s. ["Pero no como afirmación."]

[61] [Φᾳσι, decir; συμπλοκη de ϙνομα y ρημα reunión de nombre y verbo.]

[62] *Op. cit.*, 2, 16 a 19-29. ["El nombre es voz significativa por convención, sin referencia al tiempo, ninguna parte del cual es significativa por separado. Pues en "Belalcázar", "bel" no significa nada por sí mismo, como ocurre en la expresión "bello alcázar". No es lo mismo en los nombres compuestos que en los simples. En estos últimos la parte no tiene significado alguno en absoluto. En los primeros se quiere significar algo, pero no se significa nada por separado; por ejemplo, "velas" en "aferravelas". Por convención, porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se vuelve símbolo. Pues los sonidos inarticulados, como los de las bestias, expresan algo; pero ninguno de ellos es nombre."]

[63] ["Por naturaleza."]

convención, κατὰ συνθήκεν[64], es decir, toda palabra, como tal, primero se hace y tiene su génesis. El sonido vocal no tiene un significado para todas las veces y no posee propiamente el significado fijo que miente la cosa: la palabra, como un todo, no se crea a partir de una experiencia primaria y originaria de la cosa, sino a partir de las presuposiciones y aspectos más inmediatos de las cosas. No se produce la génesis de la palabra a partir del ser fisiológico del hombre, sino a partir de su propia exsistencia. En la medida en que el hombre está en el mundo y *quiere* algo con respecto a ese mundo y con respecto a sí mismo, habla. Él habla tan pronto como algo así como un mundo se le *descubre* a él como algo de lo que ocuparse y en el "a él", se descubre él a sí mismo. Pero la palabra no existe como una herramienta (οὐχ ὡς ὄργανον[65]), como, por ejemplo, la mano. El lenguaje es el ser del hombre mismo y su llegar a ser. Lo nombrado en un nombre, en este nombrar, es nombrado de tal modo que es puesto aparte de toda determinación temporal (ἄνευ χρόνου[66]). Se trata simplemente de un determinado qué [17] nombrado. Esto vale también para los nombres que se refieren a algo temporal. "Año" no quiere decir este año o el próximo. Ninguna parte separable de un nombre mienta algo por sí. Si reúno las partes, nunca alcanzo la unidad de una significación. La reunión de determinadas sílabas sólo se funda en la unidad de significación. Únicamente en ella se hace comprensible la articulación vocal. Aristóteles: digo esto porque una palabra sólo es palabra si un sonido se vuelve σύμβολον[67]. (Σύμβολον significa en griego originariamente el anillo roto en dos pedazos que los esposos o los amigos se dan en la despedida para poder reconocer, cuando se vuelvan a encontrar, que una parte encaja en la otra). Una parte señala a la otra. Σύμβολον hace cognoscible otra cosa; la palabra significativa señala a su cosa. Hay, sin embargo, sonidos que anuncian algo sin significar algo, ἀγράμματοι[68], por ejemplo, el suspiro. A éste le falta el troquelado para que pueda escribirse o leerse; lo que es posible sólo sobre la base del significado.

Λόγος se usa ya en el lenguaje ordinario para una característica fundamental. En toda interpretación del λόγος poseemos ya una determinada presuposición del sentido del λόγος.

---

[64] *Op. cit.*, 4, 17 a 1. ["Por naturaleza."]
[65] *Op. cit.*, 4, 17 a 2.
[66] *Op. cit.*, 4, 16 a 20.
[67] *Op. cit.*, 2, 16 a 28.
[68] *Op. cit.*, 2, 16 a 28 s.

Sabemos de una manera totalmente indeterminada qué es hablar, qué es el lenguaje. Pero no tenemos ninguna información sobre qué significaba para los griegos el lenguaje en su existencia natural, cómo vieron ellos el lenguaje. Sin duda que el helenismo tiene una ciencia del lenguaje y una gramática: un tratamiento doctrinal y una teoría. De ahí procede toda la concepción moderna del lenguaje. A ello se une la influencia de la teoría del conocimiento, etc., de modo que ya no se plantea la cuestión de cómo el griego vivía en su lenguaje. Debemos conformarnos inicialmente con la fundamental falta de claridad sobre el ser del lenguaje. No obstante, [18] subyacente hay, y tiene que haber, para nosotros, un determinado concepto de lenguaje. Lo mantenemos en suspenso, es decir, damos forma concreta a nuestra opinión sobre el lenguaje sólo en la medida en que tenemos motivo y un punto de apoyo para ello. Una cosa hay que decir con seguridad: el griego vivía en un modo especial en el lenguaje y *era vivido por él*, y él era consciente de ello. El poder dirigirse con el lenguaje a aquello que viene a nuestro encuentro y el poder describirlo hablando (mundo y yo), lo cual no tiene que ser filosofía, Aristóteles lo caracteriza como ser humano: λόγον ἔχειν[69], tener lenguaje.

En *De interpretatione* (capítulo 3, hacia el final), se encuentra esta determinación:

> Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τά ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι, ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ηρέμησεν[70].

"Quien dice algo produce que se detenga el opinar." Cuando vivimos de forma natural, el mundo existe. Tratamos con él, nos ocupamos de él. Si se pronuncia una palabra, el opinar es puesto ante algo; al comprender la palabra, me detengo en ella; alcanzo un reposo en mi conjeturar. El oyente descansa en la comprensión de la palabra: ὁ ἀκούσας ηρέμησεν[71]. Al comprender la palabra, descanso en lo que ella significa. Comprender algo quiere decir: tener algo aquí, tenerlo en la manera del comprender una nominación de lo nombrado. Lo que le preocupa a Aristóteles, especialmente frente a Platón, es que el hablar,

---

[69] Aristotelis, *Politica* A 2, 1253 a 9 s.

[70] Aristóteles, *De interpretatione*, 3 16 b 19 ss. ["Proferidos solos y por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo; detiene el hablante el pensamiento y el oyente descansa."]

[71] *Op. cit.* 3, 16 b 21.

cuando se mueve en el lenguaje, es algo que, de acuerdo con su auténtico ser, surge de la libre convencionalidad del hombre y no φύσει[72]. Cómo ὄνομα y ῥῆμα se unen en el λόγος, no puede propiamente convertirse en un problema. Λόγος es justamente lo originario y ὄνομα y ῥῆμα deben ser entendidos como modificaciones especiales del λόγος. Es característico del ὄνομα que no pueda ser dividido en caracteres con significado. La palabra como nombre es en la unidad [19] del significar que designamos como "nombrar algo". Hay palabras compuestas que evidentemente tienen asimismo un significado unitario, pero de tal manera que sus componentes quieren significar algo independientemente y no solo quieren significar algo, sino algo respecto de lo significado unitariamente. La libre convencionalidad se refiere al acto mismo de creación del lenguaje, por tanto, no precisa estar activo en todas sus realizaciones. Por consiguiente, no venimos al mundo con una determinada provisión de palabras para uncirlas sucesivamente en una determinada relación.

'Ῥῆμα es una palabra que: 1.° En su significado también significa, además de otras cosas, el *tiempo* (προσσημαίνει χρόνον[73]); lo que significa lo significa en un ser temporal: "ser en algún momento", por ejemplo, "moriremos"; 2.° Lo significa respecto de otro ser (por ejemplo, "voy a la iglesia"): ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον[74]. El ser remático es el ser que es significado en el ῥῆμα. Ὄνομα y ῥῆμα sólo pueden surgir como modificaciones del originario λόγος. Por sí mismos, son todavía significativos, pero algo se ha perdido. El cómo del significar se modifica: de la κατάφασις se ha pasado a la mera φάσις[75].

b) La oración manifestativa (λόγος ἀποφαντικός), que descubre (ἀληθεύειν) el mundo existente o que lo encubre (ψεύδεσθαι) en el afirmar (κατάφασις) o en el negar (ἀπόφασις); el ὁρισμός

¿Qué es la κατάφασις para Aristóteles? Clarificación mediante un rodeo. El λόγος no es en el modo de una herramienta[76],

---

[72] *Op. cit.*, 2, 16 a 27.
[73] *Op. cit.*, 3, 16 b 8.
[74] *Op. cit.*, 4, 16 b 7. ["Es siempre un signo de lo dicho de otro."]
[75] *Op. cit.*, 4, 16 b 27 s. [Κατάφασις, afirmación; φάσις, decir.]
[76] *Op. cit.*, 4, 17 a 1.

sino que es histórico y crece a partir de actos libres, es decir, a partir del correspondiente estado del descubrimiento de la cosa. No toda oración es tal que, [20] en el modo de un significar, depare una *manifestación* de algo; sólo es ἀποφαντικός la oración en la que tiene lugar algo así como un ἀληθεύειν: un dar el ente como no encubierto o dar el ente de tal modo que, en esta manifestación, algo sea "fingido" (ψεύδεσθαι)[77]. El *encubrimiento* finge algo en el modo del mostrar. Ἀληθεύειν y ψεύδεσθαι son los dos modos fundamentales en los que el λόγος como ἀποφαντικός muestra algo y, por supuesto, lo que muestra es el ente como ente[78]. Si se realiza el λέγειν en el ἀληθεύειν –descubrir–, *entonces* el λόγος es un λόγος ἀποφαντικὸς; es decir, no todo λέγειν (preguntar, ordenar, pedir, avisar) es "verdadero y falso". Sin duda, cada uno de estos revela –δηλοῦν–, pero esto no lo debemos confundir con el descubrir teórico. Hoy se intenta comprender todo conocer a partir del juicio, como modificación suya.

"Si algo es puesto al lado de algo" (ἀλλ' ἔσται κατάφασις ἢ ἀπόφασις, ἐάν τι προστεθῇ)[79]: se interpreta esta proposición como si una proposición surgiese tan pronto como se añada otra palabra a un sustantivo. Para Aristóteles, πρόσθεσις se opone a ἀφαίρεσις (abstracción); esto quiere decir: quitar algo de algo y como quitado ponerlo por sí mismo. (Por ejemplo, la geometría ve en una cosa su mera figura espacial y mantiene esa figura sola ante la vista.) Πρόσθεσις significa concreción. Pero lo que se ha quitado no es añadido de nuevo, sino que lo puesto es puesto como ente (*Tópicos*[80]). La κατάφασις se mantiene viva más allá de la mera φάσις si lo significado en el hablar es mentado como un ente concreto. Un λόγος existe, pues, cuando el hablar es un hablar con el mundo existente. Al decir "homo" no hablo desde una existencia, sino que, más bien, me pongo fuera de la existencia del mundo concreto, miento algo; pero para este mentar [21] no desempeña ningún papel el que haya homos o no. Hablar es un ser con el mundo; es algo originario y se da antes que los juicios. A partir de aquí, se vuelve comprensible el juicio. En la lógica es tradición considerar como juicios palabras como "fuego". (De ninguna manera se establece con ello sólo la existencia del fuego, sino también que la gente

---

[77] *Op. cit.* 4, 17 a 2 ss.

[78] Ibíd.

[79] *Op. cit.*, 4, 16 b 29 s. ["Habrá afirmación o negación."]

[80] Aristóteles, *Topica*, β 11, 115 a 26 ss; γ 3, 118 b 10 ss; γ 5, 119 a 23 ss.

debe saltar de la cama). En modo alguno el λόγος implica una pluralidad de palabras. La palabra originaria era un nombrar; pero no el nombrar de un mero nombre; más bien, el dirigirse con el habla a algo que se encuentra en el mundo, tal como se lo encuentra.

Hasta ahora hemos caracterizado el λόγος como decir según tres perspectivas: 1.º Desde la φωνή μετὰ φαντασίας. 2.º Sonido significante. 3.º El quedar quieto. El decir no es una propiedad como el "tener pelo". El decir constituye, junto a otras cosas, la ex-sistencia específica del hombre: el hombre es en el mundo de tal manera que este ente habla con el mundo sobre él. (Este "sobre" no significa juzgar; el sobre el mundo se encuentra, por ejemplo, en el "hoy": "Haga el favor de venir hoy a mi casa".)

Hemos determinado el φαινόμενον como lo que se muestra como inmediatamente existiendo (el mundo es mentado). En referencia a lo así existente, el decir tiene una notable función: λόγος αποφάντικος es un decir con el mundo tal que, gracias a él, el mundo existente se manifiesta como existente. (ἀποφαίνεσθαι) es: desde sí mismo dejar ver en su existir-así. Pero el λόγος ἀποφάντικος es sólo una posibilidad, junto a otras, de hablar del mundo con la palabra. En el *De anima* Aristóteles dice: el λόγος es una posibilidad de ser del hombre que tiende a llevarle a su suprema ex-sistencia posible (εὖ ζῆν)[81]. Desde esto se puede llegar a decir que vivir equivale a *ser posible*, a tener posibilidades totalmente determinadas. No obstante, Aristóteles no habla aquí ya de λόγος, sino de διάλεκτος[82]. hablar con otros sobre algo, o [22] de ἑρμενεία[83], entenderse sobre algo con otro. Aquí le aparece una fundamental definición del ser humano. Ser humano quiere decir una clase de vida tal, que está en la *posibilidad de tratar* con las πράγματα, con el mundo como un mundo *del que cabe ocuparse* y, por tanto, como un ser que puede *hablar*. El ente es caracterizado en su πρᾶξις esencialmente como hablante.

Aristóteles otorga gran peso a la cuestión de los rasgos constitutivos de la *unidad* del λόγος. Para él, y para los griegos en general, la determinación de la unidad, del ἕν, alterna con la determinación del ser específico de un ente. En dos respectos se descubre la unidad del λόγος ἀποφαντικός: 1.º Respecto de lo significado. 2.º Respecto de la significación fáctica.

[81] Aristóteles, *De anima* β 8, 420 b 20.
[82] *Op. cit.*, β 8, 420 b 18.
[83] *Op. cit.*, β 8, 420 b 19 s.

Ad 1.º ¿Cómo se distingue el λόγος ἀποφαντικός del ὄνομα y del ῥῆμα? El λόγος aquí, en el sentido de λέγειν, es distinguido del mero pronunciar un nombre o un verbo. Frente a todos los nombres el λόγος es πρόσθεσις. Lo nombrado es, respecto de su ser, indiferenciado. Por el contrario, lo significado mediante el λόγος es caracterizado como existiendo. Lo significado mediante el nombre es un mero mencionar en sentido formal, en el λόγος, lo significado es el *mostrar lo existente como existente.* En la hermenéutica (algo que, según dicen, descubrió Hegel)[84]: un verbo, hablado meramente como palabra, es mero nombre. (Αὐτὰ μὲν οὖκ καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματα ἐστι καὶ σημαίνει τι[85]). Claro está que algo es significado, pero en este nombre no estoy puesto frente al ente, y nada se establece respecto de la existencia o no existencia de lo significado (ἀλλ' εἰ ἐστιν ἢ μή οὔπω σημαίνει[86]). Este ser indiferente nada dice sobre la cosa y sobre su ser como [23] cosa (οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος[87]). Cuando digo "horno" y comprendo lo que digo, lo comprendido no es en modo alguno determinado, como tal, respecto de su carácter específico de ser. El ser remático nada dice si se lo toma por sí mismo; en sí mismo, el ser remático no es nada. No es nada, pero co-significa algo así como una composición (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα[88]). Pertenece a todo verbo, a su significado propio, que se refiera a lo que significa estando en relación con algo más. Mediante el ser remático se determina un círculo de posibles relaciones. La determinación es ella misma indeterminada, ya que no es una determinación unívoca. En la significación de todo verbo está una determinada remisión a un entramado de cosas (σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι[89]). El verbo tiene propiamente carácter relacio-nal, pero de tal

---

[84] Husserl, no Hegel, es presumiblemente nombrado aquí, cf. el Epílogo del editor alemán, p. 315.

[85] Aristóteles, *De interpretatione*, 3, 16 b 19 s. ["Dichos éstos, por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo."]

[86] *Op. cit.*, 3, 16 b 21 s. ["Pero aún no significa si es o no."]

[87] *Op. cit.*, 3, 16 b 22 s. ["Pues ni siquiera el ser o no ser son signos de la cosa."]

[88] *Op. cit.*, 3, 16, b 24. ["Pues, por sí mismo, no es nada, pero co-significa cierta composición."]

[89] *Op. cit.*, 3, 16, b 24 s. ["Cierta composición que no puede pensarse sin los componentes."]

modo que es indiferente este entramado de relaciones y su ser. Frente a esta indiferencia de ser, mediante todo λόγος se significa la existencia.

Ad 2.º ¿Qué constituye la *unidad* específica en el λόγος ἀποφαντικός? El originario y unitario λόγος ἀποφαντικός es la κατάφασις, con la que está relacionada la ἀπόφασις (afirmación y negación)[90]. Κατάφασις, decir-hacia, decir algo de algo poniéndoselo. Ἀπόφασις, decir-desde, decir algo de algo quitándoselo. En la ἀπόφασις se encuentra un doble ἀπό. Ambos no coinciden en absoluto. Para cualquier determinación posterior, tiene que ser tenido en consideración, ante todo, el estado de cosas total en su propia existencia; sólo después puede decirse de él algo que se quita o, a partir de él, separarle de otro algo. Sólo entonces cabe alcanzar una comprensión del problema de la negación. Estos λόγοι, son simples porque en [24] ellos no tiene lugar ninguna unión de λόγοι, como, por ejemplo, en la proposición hipotética: si mañana llueve, no saldré. Aunque el λόγος es simple contiene un ῥῆμα que dice en relación a otro algo. El ῥῆμα no mancilla la unidad originaria del λόγος, porque el λόγος no contiene ningún nombrar. "Las hojas son amarillas" no contiene "son amarillas". En el λόγος se considera como existente aquello sobre lo que se habla. Por eso, el λόγος puede consistir en una sola palabra.

En este contexto, ¿qué ocurre con el peculiar λόγος ὁρισμός (definición)[91]? Sólo visto desde fuera tenemos en este caso una multiplicidad (hombre, ser vivo); frente al usual λόγος ἀποφαντικός, el ὁρισμός se caracteriza porque lo que en él se dice, por ejemplo, todo el hombre es..., lo que en él se mienta, no se le atribuye al hombre como existente, como algo otro (de acuerdo con su contenido quiditativo, como cuando se atribuye el amarillo a las hojas), sino que lo que aquí el λόγος dice, sobre el ente, es el ente mismo. Lo existente es dicho aquí en sí mismo (καθ' αὑτὸ λεγόμενον)[92]. En el libro VII de la *Metafísica*, en su capítulo 4 (1029 b 13 ss.), en el que se analiza el ὁρισμός, Aristóteles llega lo más lejos

---

[90] *Op. cit.*, 5, 17 a 8 s.

[91] *Op. cit.*, 5, 17 a 10 ss.

[92] *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Nova impressio correctior (1895). Editio stereotypa. In aedibus B. G. Teubneri (Lipsiae, 1931). [Aristóteles, *Metafísica*, editada por W. Christ. Nueva edición corregida (1895) (Leipzig, Teubner, 1931).], Θ 4, 1029 b 14.

en el análisis de lo inmediato. Nunca más se alcanzó después esta posición avanzada.

El ser del mundo existe en el decir como existente, manifestado desde el fundamento, es captado en sí mismo. En el afirmar se da su auténtica existencia. Aquí es fundamental la correlación entre λόγος y εἶδος: εἶδος es el aspecto, es decir, para los griegos su modo de presentarse equivale a "es así". También lo dicho como tal es designado, de forma característica, como λόγος y en Aristóteles son intercambiables εἶδος y λόγος. Εἶδος es lo existente en su aspecto. En alemán decimos "así pareces" en el sentido de "así eres" [25].

c) La posibilidad del engaño, el λόγος ἀποφαντικός y la αἴσθησις

¿En qué se funda la *posibilidad del error, de la apariencia ilusoria* de forma que se pudiera decir: "En el mundo sólo hay apariencia"? El hablar da la posibilidad de tener el mundo en su carácter-ahí, es decir, el hablar tiene en sí la posibilidad de acceder y conservar. Pero el λόγος ἀποφάντικός no es el λόγος sin más, ni siquiera el λόγος decisivo, aunque tenga la primacía y el papel principal en la historia de la autointerpretación del pensar en todas las cuestiones que se refieren al hablar, la definición del concepto y la interpretación de la existencia. Para Aristóteles y los griegos, la unidad no tiene un sentido meramente formal, de modo que, por ello, todo lo objetivo como tal fuese *uno*. La pregunta por la unidad está estrechamente unida a la cuestión por el ser, ser en el sentido del existir. La pregunta por la unidad del λόγος ἀποφάντικός equivale a la pregunta: ¿Qué caracteriza el λόγος ἀποφάντικός como *uno*? Éste es *haciendo evidente el uno* (ἓν δηλῶν[93]), es decir, la función de significar del λέγειν, en el que se manifiesta un ente como existente, determina la unidad de un ente. Las posiciones individuales están penetradas por la tendencia a significar de un λέγειν así que aspira a manifestar una determinada situación objetiva. No se llega al λόγος si se quisiera comenzar con el mero nombrar. La función originaria de significación es el manifestar.

En el *De anima*, Aristóteles subraya que los primeros filósofos habían prestado muy poca atención al hecho de que el ser

[93] Aristóteles, *De interpretatione*, 5, 17 a 16.

humano se mueve la mayor parte de su tiempo en el *error*[94]. Porque el engaño se encuentra, mucho más de lo que se cree por lo general, como en su casa entre los seres humanos, no basta con hacer del engaño un problema sólo secundario y no principal. No es suficiente, [26] con respecto a la manera en la cual el mundo se hace accesible, hacer hincapié sólo en la αἴσθησις y en la νόησις, es preciso llegar a comprender la φαντασία, el tener algo-ahí[95]. Sobre la base de las relaciones entre la φαντασία con la αἴσθησις y la νόησις se llega al engaño y el error.

La αἴσθησις, en cuanto tal, es un separar algo de otro algo (distinguir)[96]. Al seleccionar algo, lo seleccionado es, como tal, separado en relación a otro (πρὸς ἄλλον). Algo es perceptible en la medida en que, mientras exista junto a otras cosas, sea apartado de ellas. El κρίνειν[97] no es formal, sino que en este separar lo separado se vuelve ahí accesible y comprensible. Este κρίνειν no es constitutivo sólo de la αἴσθησις, sino también de la νόησις. Mediante estas dos posibilidades se caracteriza el ser del hombre. El hombre es un ente tal que, a su modo, tiene el mundo ahí mediante el hacer las cosas accesibles para sí mismo, separándolas unas de otras; un ente que está en la posibilidad de *moverse* (κρίνειν κατὰ τόπον)[98] de esta forma, separando y articulando.

¿Bajo qué condiciones está la función fundamental de la αἴσθησις que conocemos como κρίνειν? (*De anima* III, 2, 426 b 8 ss.). Un existente en tanto que vivo se caracteriza porque es un *estar-en-la-posibilidad*, naturalmente, en una determinada posibilidad, puede algo, tiene respecto de sí mismo posibilidades totalmente determinadas, posibilidades limitadas y prefiguradas de lo que puede, y claro está, de lo que puede respecto del mundo en el cual el que puede tiene su ser. (Aquí tienen su origen la δύναμις y la ἐνέργεια. Ya se encuentran en Platón, sin embargo, aunque todavía no con su significado fundamental. En el caso de Aristóteles, ambas pertenecen a las determinaciones categoriales fundamentales del ser.)

Todo percibir se dirige, como tal, al ὑποκείμενον αἰσθητόν[99], [27] a lo que se encuentra delante, a aquello que ya existe en la existencia antes de cualquier informarse sobre él.

---

[94] Aristóteles, *De anima* Γ 3, 427 b 1 s.
[95] *Op. cit.*, Γ 3, 427 b 14 s.
[96] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 8 ss.
[97] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 10. ["Juzgar o separar."]
[98] *Op. cit.*, Γ 2, 427 a 18.
[99] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 8. ["Sensible subyacente."]

El ὑποκείμενον es para los griegos algo que está ahí de antemano. Sin embargo, lo que se encuentra delante no tiene antes que haber sido hecho. Lo perceptible es un ὑποκείμενον, y el percibir constituye el acceso específico a esto que se encuentra delante.

> Ἑκάστη μὲν οὖν αἴθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις[100].

Las diferencias, como se encuentran en lo perceptible y en lo percibido, están separadas: blanco y negro, dulce y amargo.

> Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει[101].

Pero distinguimos también lo blanco y lo dulce de forma tan inmediata como lo blanco y lo negro, y no en el mero pensamiento sino en el tener ahí estos estados de cosas. No debemos introducir aquí la oposición del pensamiento y la sensibilidad. La diferencia entre estos estados de cosas es percibida originariamente. Aristóteles pregunta: ¿de qué manera somos capaces de comprender simplemente este ser distinto? Es obvio que necesariamente mediante el percibir, pues ambos son, sin duda, αἰσθητὰ. Aquí se pone de manifiesto que no es suficiente con recurrir, para ayudarnos, a algo como el sentido del tacto. Se trata de algo distinto.

> οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι[102].

---

[100] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 8 ss. ["Cada sensación, que inhiere en el órgano sensorial, en tanto que órgano sensorial, tiene su sensible subyacente y discrimina las diferencias en el sensible subyacente como la vista, lo blanco y lo negro, el gusto, lo dulce y lo amargo."]

[101] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 12 ss. ["Puesto que discriminamos lo blanco y lo dulce, y cada uno de los sensibles de cada uno de los otros, percibimos por algo que difieren. Es necesario que lo hagamos mediante la percepción."]

[102] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 17 ss. ["No es posible discriminar por medio de 'sentidos' separados que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambos han de manifestarse a un único 'sentido'."]

Si me demoro en la percepción, entonces, tengo lo blanco como tal en el ver, lo dulce como tal en el gustar. ¿Cómo puedo percibir que ambos son diferentes? Lo percibido en el gustar y lo percibido en el ver tienen que ser aquí, obviamente, evidentes para uno; para este uno deben mostrarse obvios en su qué. Esta exigencia vale para el caso de que yo vea "verde" y [28] otro vea "rojo". ¿Cómo es que este hecho, pues, sin duda, lo es, es accesible y comprensible para nosotros en su carácter unitario? En el primordial llevar a cabo el percibir, en su forma de separar algo frente a otro algo, se encuentra ya un *hablar* (δεῖ δὲ τὸ ἓν λέγειν ὅτι ἕτερον[103]). El hablar es uno con el modo del percibir. El hablar ya está activo en este distinguir. Únicamente sobre la base de una posible comunicación se puede lograr realizar un acto unitario accesible, en su carácter unitario, a varios individuos. El λόγος está aquí presente como un λόγος *comunicador*. Gracias a él, el mundo se vuelve accesible en su articulación unitaria. Ésta es la función originaria que tiene el λόγος como comunicador. Co-municar, en sentido propio, cuando expreso un determinado estado de cosas percibido, en la apertura de la existencia, tiene el sentido de hacer tan accesible para otro aquello de lo que hablo que lo pongo en común con él. Ahora ambos tenemos lo mismo. Hay que prestar atención aquí a la voz media de ἀποφαίνεσθαι. La voz media quiere decir: para uno mismo, para el que habla mismo, de modo que se vuelva comprensible y se retenga como percibido el estado de cosas.

Aunque el λόγος está ya aquí activo, lo está aún más cuando el percibir tiene lugar de forma natural como αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός. Aquí se precisa de la *mismidad del tiempo*, la existencia temporal del hablar con lo que es percibido en el percibir. Que pueda percibir algo perceptible en el mundo, se fundamenta en que soy al mismo tiempo que lo que hay que percibir (ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ)[104]. La temporalidad no es algo opcional si se quiere percibir algo en el mundo. Pues se encuentra ya en el sentido del percibir y de lo percibido que sea percibido como algo existente ahora. Por ejemplo, si doy expresión a una percepción, entonces se encuentra ahí, al menos de manera tácita, [29] que lo percibido existe *ahora*. Para Aristóteles, el tiempo no se deduce, se obtiene del estado de cosas mismo, al igual que su mismidad[105].

---

[103] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 20 s. ["Es, pues, necesario que sea una 'facultad' la que diga que son diferentes."]

[104] *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 28 s. ["En un tiempo no separado."]

[105] * Cf. el Apéndice, suplemento 3, pp. 288-289.

La diferencia entre "blanco" y "negro" en el percibir no aparece mediante un argumento. Esta activa en el *hablar*, y la αἴσθησις es un κρίνειν. Puede parecer extraño que pueda encontrarse un λόγος en el mero percibir y se ha atribuido a Aristóteles la opinión de que el percibir es ya un juicio. La αἴσθησις no es caracterizada directamente como λόγος, sino como algo así como un λόγος[106].

1.º La αἴσθησις es una ἀλλοίωσις[107]: un hacerse otro. En la medida en que el hombre, viviendo concretamente en su mundo, percibe y existe la αἴσθησις en el hombre como modo de ser y de su comportarse respecto del mundo, Aristóteles designa la αἴσθησις como una ἀλλοίωσις. En el percibir él mismo se hace otro en tanto en cuanto que ahora en el percibir él está respecto del mundo de una determinada manera.

2.º ἀλλοίωσις[108] es un πάσχειν, un ser afectado. El momento de la ἀλλοίωσις se hace más preciso. Mediante el percibir algo pasa en el percipiente, en el percibir le pasa algo al mismo percipiente.

3.º La αἴσθησις es una κρίνειν[109]. En este modo del separar, el aspecto es atribuido explícitamente. Pero la αἴσθησις no desborda el modo en que se produce. Sin duda, Aristóteles designa la misma relación de κρίνειν como una manera definida de decir (λόγος τις)[110]. El λόγος[111] tiene la función de manifestar lo percibido como tal. [30] Nos apropiamos del hecho de ser otro en el específico modo del hablar. El percibir tiene una manera distintiva de hablar. Él mismo es uno que habla de muchos.

4.º La αισθησις está en el medio (μεσότης[112]), si nos representamos la multiplicidad de los colores. La αἴσθησις tiene que estar de algún modo en el medio si no puede estar fijada en un color, debe poder ver a ambos lados. El ver está en el medio de todos los colores y así puede captar todos los colores de una forma igualmente buena. El medio se refiere, por tanto, al modo y la manera del posible poder captar. El carácter de ser del percibir es δύναμις[113]: el poder percibir, el tener una determinada

---

106 *Op. cit.*, B 12, 424 a 27 s.
107 *Op. cit.*, B 4, 415 a 24; B 9, 416 b 34.
108 *Op. cit.*, B 5, 416 b 35; B 11, 424 a 1.
109 *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 10.
110 *Op.cit.*, B 11, 424 a 27 s.
111 *Op. cit.*, Γ 2, 426 b 20 ss.
112 *Op. cit.*, B 11, 424 a 4.
113 *Op. cit.*, B 5, 417 a 13.

posibilidad, el ser de tal modo que se dé la posibilidad de convertirte en el ser percipiente. Tener la posibilidad constituye un ser totalmente específico del viviente. A partir de esta determinación fundamental hemos de entender todas las mencionadas hasta aquí[114].

La αἴσθησις es de tal naturaleza que tiene el *lenguaje*. Expresada o no, siempre es, de un determinado modo, decir. El lenguaje no habla sólo con el percibir, sino que incluso lo *guía*, vemos *mediante* el lenguaje. En la medida en que nos apropiamos del lenguaje de modo tradicional y no de forma originaria, *oculta* justamente las cosas; el propio lenguaje que tiene la función fundamental precisamente de mostrar las cosas. Se comprende ahora que en la existencia del hombre, en la medida en que tiene una *existencia* porque tiene *lenguaje*, existe la *posibilidad del engaño y el error.* [31]

d) Los tres aspectos del ψεῦδος. La existencia fáctica del decir como fuente propia del error. El carácter circunstancial y evasivo del mundo

Aristóteles habla sobre lo ψεῦδος en la *Metafísica*, libro V, capítulo 29[115]. Se discute en él sobre lo que se expresa de múltiples modos y lo que se dice con diferentes significados. Aristóteles distingue lo ψεῦδος en tres aspectos:

1. ὡς πρᾶγμα ψεῦδος[116], un ser-falso que se refiere al auténtico ser de las πράγματα. Designamos las cosas y hablamos de ellas como falsas: oro falso.
2. El λόγος ψευδής[117]: es falso el λόγος, la oración, el hablar.
3. ὡς ἄνθρωπος ψευδής[118]: es falso el hombre.

Lo ψεῦδος se refiere, por tanto, al mundo, al hablar, al ser específico en el mundo y al ente mismo.

La disposición a separar es ya como tal un mostrar (por tanto, no un juzgar); un existente debe ser mostrado como existente. La posibilidad que un determinado círculo de cosas

[114] ** Cf. el Apéndice, suplemento 4, pp. 289-290.
[115] Aristóteles, *Metaphysica*, Δ 29, 1024 b 17-1025 a 13.
[116] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 17 s.
[117] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 26.
[118] *Op. cit.*, Δ 29, 1025 a 2.

separables tiene en sí, todo separar, es, en su tendencia a mostrar, un fijar, un determinar algo *como* algo. Un algo determinado frente a otro. Es otro sobre la base de un determinado carácter quiditativo. "Blanco" es en sí mismo algo otro que "negro". En este separar se vuelve expreso el "como", el ser otro que, en el que el ser otro mismo no necesita ser temático. El tema es el color mismo, captado con un peculiar énfasis y, como tal, separado. El *crítico "como"* surge en el campo de la perceptibilidad: azul otro que rojo. Pero esto no es el completo "como", al que pertenece además el *"como" como mostrativo*. El lenguaje oculta este doble carácter del como. El como-ἀποφαντικός se muestra [32] en todo hablar. Pero en todo decir se añade asimismo el "como" crítico.

¿Cómo se funda la posibilidad de lo ψεῦδος en el λόγος mismo? ψεῦδος es la *entrega manifestativa de algo como algo*; es, por tanto, más que el ocultamiento, que no lo entrega como otro de lo que es. ¿En qué respecto puede una *cosa* ser *falsa* respecto de su ser como cosa?

> Τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πρᾶγμα ψεῦδος, καὶ τούτου τὸ μὲν τῷ μὴ συγκεῖσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι (ὥσπερ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθησθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν ἀεὶ τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα[119].

1.º Una posibilidad del ser falso se encuentra en que ciertos caracteres quiditativos, sobre la base de su comportamiento esencial, no se dejan poner juntos.

> Τὰ δὲ ὅσα ἔστι μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷά ἐστιν ἢ ἃ μὴ ἔστιν (οἷον ἡ σκιαγραφία καὶ τὰ ἐνύπνια· ταῦτα γὰρ ἔστι μέν τι, ἀλλ' οὐχ ὧν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν. πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτὰ ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι[120].

---

[119] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 17 ss. ["Lo falso se dice, en un sentido, como una cosa falsa, y esto, ciertamente, por no estar juntos o no poder estar juntos (como si dijéramos que el diámetro es conmensurable o que estás sentado; en efecto, de esto uno es falso siempre y lo otro, a veces; pues en este modo, no son entes."]

[120] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 21 ss. ["Se llaman también falsas las cosas que, siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer como no son o lo que no son (por ejemplo, el dibujo sombreado y los sueños, pero éstos son ciertamente algo, pero aquello de lo que producen una fantasía). Por tanto, las cosas se llaman falsas si no existen o si la fantasía que procede de ellas no es un ente."]

2.º Hay entes que, en su específica manera de ser, tienen la peculiaridad de darse como algo que no son o como caracterizados como lo que no son. Así, por consiguiente, la posibilidad del error no se encuentra primariamente en una aprehensión equivocada, sino en el ente mismo.

¿Cómo ocurre entonces que se pueda hablar de un ψεῦδος cuando el estado de cosas que se designa como falso no existe en absoluto? ¿Cómo puede darse la posibilidad de un ψεῦδος donde no existe el correspondiente estado de cosas? ¿Cómo llega el lenguaje a caracterizar un no ser como un ser falso? Un ejemplo de esto es el poder representar la diagonal de un cuadrado en una determinada relación con su lado. Este estado de cosas da la impresión, al principio, de que es mensurable. En lo que nos encontramos se da una determinada expectativa, [33] según la cual tiene su ser en este o aquel respecto sobre la base de las cosas. Sin embargo, tan pronto como se pone de manifiesto mediante la prueba que ese darse es imposible, se toma este carácter para caracterizar su ser.

Cada uno de los tres significados de ψεῦδος mira el estado de cosas en un determinado respecto, pero de tal forma que los otros son pensados con él. El πρᾶγμα ψευδές apunta aquí, por consiguiente, al λόγος ψεύδης.

> Ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταὐτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός[121].

Para todo existente como tal, hay un λόγος único, mediante el cual puedo dirigirme hablando a la cosa misma en su ser, ὁρισμός. Mediante este dirigirme hablando a una cosa, ésta es acotada en los límites de su ser y queda determinada. Luego hay λόγοι mediante los que puedo hablar de la cosa en muchos respectos[122]. Vemos las cosas de acuerdo con las circunstancias (αὐτὸ πεπονθός) en las que tenemos que habérnoslas con ellas. Este carácter *circunstancial* de las situaciones objetivas permite que sean muchos los λόγοι que las dicen. Ὁ δὲ ψευδὴς

---

[121] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 29 ss. ["El λόγος de cada cosa es, por una parte, uno, el de la esencia, pero, por otra parte, son varios, pues la cosa misma y la cosa afectada son en cierto modo lo mismo, como Sócrates y Sócrates músico."]

[122] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 30.

λόγος οὐθενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος[123]. Con todo, los λόγοι mediante los cuales me dirijo hablando a una cosa de tal modo que lo que hablo de ella, no lo obtengo sólo de ella, sino en relación con otra que ya conozco (los respectos mismos en los que puedo hablar de una cosa de muchas maneras), se encuentran fuera de ella. Lo que busco con la mirada es algo que debe ser puesto de relieve cuando determino la cosa. Un λόγος así nunca es simple. El λόγος simple[124] es aquel mediante el cual determino la cosa misma, no con el que me separo de ella. El *segundo* significado de ψεῦδος es el λόγος ψευδής. Aristóteles aquí tiene en cuenta una distinción según la cual, respecto de todo ente, tomado en su contenido quiditativo y en su modo de ser, hay una única forma de dirigirse a él hablando: el ὁρισμός. Además [34] de este único λόγος anclado en el ente, hay una serie de otros que flotan libremente. Esto da cuenta de que haya cosas tales como el *error.* Aprovecha aquí la ocasión para hacer consideraciones en torno a una cuestión muy tratada en la tradición, a saber: que no puede haber contradicción si para todo ente hay un único modo específico de dirigirse a él hablando. En tanto en cuanto sólo hay λόγοι que se dirigen en cada caso a su cosa, no hay contradicción. Encontramos la contradicción únicamente en una dimensión totalmente específica, no cuando se trata de la cosa misma, sino cuando se habla en torno a ella.

> ἔστι δ' ἕκαστον λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δ' ὡς καὶ ἀληθῶς, ὥσπερ τὰ ὀκτὼ διπλάσια τῷ τῆς δυάδος λόγῳ[125].

Es posible hablar de un ente concreto no solo mediante el modo como él mismo nos es accesible, sino en relación con otro. Los muchos λόγοι llevan a error, podemos decir, por lo general, pero puede ser que uno acierte.

El tercer significado en el que Aristóteles habla de ψεῦδος es el ἄνθρωπος ψευδής (τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται ψευδῆ, ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν

---

[123] *Op.cit.*, Δ 29, 1024 b 31 s. ["Pues el λόγος falso es simplemente el λόγος de nada."]

[124] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 32.

[125] *Op. cit.*, Δ 29, 1024 b 35 ss. ["Es posible hablar de cada cosa no sólo de acuerdo con su λόγος, sino de acuerdo con el de otro, a veces de modo totalmente falso, pero a veces también con verdad, como si hablamos del ocho como número doble con el λόγος de la dualidad."]

τοιούτων λόγων...)[126] y éste es el προαιρετικὸς, el que se propone ocultar la situación objetiva de forma tal que pertenece a su ex-sistencia introducir en los otros ese modo de hablar. Esta manera de obrar es tal que lleva a error por principio a aquellos con los que habla.

¿Cómo dependen unas de otras estas tres significaciones de ψεῦδος? Para responder, consideramos el λόγος concreto como el λόγος de un ser humano que vive en el mundo cuyas πράγματα tienen la posibilidad de ser dichas como ψεῦδος. Trasladamos el significado de ψεῦδος a la esfera de la existencia *fáctica*. Un ser humano que, al hablar del mundo existente tal como se lo encuentra, puede mentir. Πρᾶγμα, el hombre, y [35] λόγος son *tres aspectos* que expresan un *peculiar fenómeno fundamental* que Aristóteles no vio. Tomamos el significado de ψεῦδος en este sentido originario para, a partir de él, hacer comprensible que se puedan designar las cosas como falsas. Queremos comprender cómo llegan las cosas a ser designadas así. Para la comprensión del análisis, debe mantener la atención en un hecho: *la existencia fáctica del hablar como tal, en tanto en cuanto existe y solamente en tanto que existe como hablar, es la fuente genuina del error.* Esto quiere decir que la existencia del hablar lleva consigo la posibilidad del error. En la facticidad del lenguaje se encuentra la mentira.

Intentemos ahora –en la medida en que sea posible– acercarnos a lo que es la *facticidad del hablar.* Se habla dentro de la esfera del hombre existente en el mundo compartido. El hablar como tal, lo fáctico del decir, es entendido de antemano como: se habla de *algo.* Este hablar, que ahora existe, es tomado en el sentido de que tiene la tendencia de decir algo; está ante la vista pública. De esta manera, el hablar existe de antemano con la existencia del ser humano que habla, y es tomado desde el principio como un mostrar algo. Tiene la pretensión natural y vital de decir algo. Solamente gracias al hecho de proferir se anuncia algo y, así, subsiste la posibilidad de *esconder* algo en la existencia, en tanto en cuanto digo algo distinto de lo que creo, y lo que digo representa algo distinto de lo que existe. En esta posibilidad fundamental del lenguaje se halla la facticidad del mentir. El hombre mentiroso puede proponerse expresamente esconder. Habla

[126] *Op. cit.*, Δ 29, 1025 a 1 ss. ["Estas cosas, pues, se dicen falsas de este modo. Pero un hombre es falso cuando fácil e intencionadamente elige tales λόγοι."]

de forma que lo que dice, oculta el hecho sobre el que se expresa. Aquí se muestra lo asombroso de que el que miente tiene que conocer precisamente el hecho sobre el que se expresa. Sólo si conozco el hecho, estoy en disposición de mentir propiamente.

La tendencia expresa de vivir ocultando no tiene que existir. Es posible mostrar un vivir que no viva en la tendencia de ocultar los objetos, [36] sino que hable sólo así en público. Este *decir* engaña sólo mediante el hecho del decir mismo. Lo contrario propiamente del decir no es el decir falsamente, el decir engañoso, sino el callar. La tendencia a engañar explícitamente puede retroceder, pero de tal modo que el decir se realice, más o menos conscientemente, en lejanía con las cosas. Éste es el específico enunciar mediante varios λόγοι. La posibilidad del error se encuentra también aquí en el hecho del enunciar que está presente en un *ver falso*, que no está motivado mediante una negligencia de la observación, sino en el modo en que el existente vive y se encuentra el mundo. El decir puede tener la tendencia positiva de dar realmente los estados de cosas; pero habla dentro de un ver falso que no se acomoda propiamente a los estados de cosas. Gracias al lenguaje, vivimos en una comprensión totalmente determinada de las cosas (Nietzsche: "Toda palabra es un prejuicio"[127]). Comprenderemos cuáles son las fuentes de las que puede surgir el error y las posibilidades de error del decir. Es posible tomar el mundo que existe en distintos respectos.

Otro motivo (además del carácter circunstancial) para ver falsamente o para que los estados de cosas no siempre hablen como tales, se encuentra en el ser del mundo que designo mediante la expresión *carácter evasivo:* que los estados de cosas existen con el carácter muy peculiar de no existir. El carácter evasivo es algo que se encuentra en el ser del mundo a cuyos fenómenos pertenece lo que hemos aprendido a conocer como claridad y oscuridad. Que, por ejemplo, haya niebla no es un hecho insignificante al que se pueda alguna vez aludir como ejemplo en las investigaciones de la teoría del conoci-

---

[127] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.* Zweiter Band. In: Nietzsche's Werke (Groboktav) Erste Abtheilung, Bd. III, Stuttgart, 1921. Zweite Abtheilung: Der Wanderer und sein Schatten, Aphorismus 55, p. 231. [F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*]. Tomo II. En Nietzsche's Werke (gran octavo). Primera Parte, tomo 3, Stuttgart, 1921, Segunda Parte: El caminante y su sombra, aforismo 55.

miento. El carácter evasivo pertenece al mundo [37] existente como existente. Las cosas pueden escapársenos; esto no es que desaparezcan. El carácter evasivo de las cosas se activa en el hecho de que nos encontramos con ellas en la circunstancialidad. No vemos las cosas como quididades, esto es, como si fueran objetos de una investigación científica. Esta existencia de las cosas es mucho más rica y ofrece muchas más posibilidades cambiantes que las preparadas temáticamente. Existe la *posibilidad del error* sólo porque el mundo existe en su riqueza, en la concreción del vivir en cada caso, haciendo así mucho más abarcador su carácter evasivo. Cuanto de forma más concreta estoy en el mundo, tanto más propia es la existencia del error.

Pero, ¿cómo se llega a designar a las cosas mismas como error? Hasta ahora sólo hemos subrayado que el error se encuentra en el hablar. ¿Cómo llegan las cosas a ser designadas como falsas? ¿Por qué no nos basta dirigirnos con el hablar a lo no existente como no existente? ¿Por qué decimos aquí, con un exceso de significado, "falso"? Cuando se dice que la conmensurabilidad de la diagonal con el lado del cuadrado no existe, que este ser es falso, no podemos tomar aislada una proposición así, sino que se debe tomar en relación con aquello de lo que surge. Estos lados son generalmente conocidos como conmensurables, son vistos como tales y dan la impresión de que lo son. Sin embargo, no lo son en absoluto. Su no ser que suscita una determinada impresión es designado como falso. La impresión que tales objetos producen nos engaña. De esta manera, se muestra que el uso de la expresión ψεῦδος respecto de las cosas que son en tanto que no son, se funda en el entramado unitario de aquello de lo que hablamos. Vemos también estas cosas en un entramado. Ya en el enunciar, en tanto en cuanto el hablar tiene la tendencia de mostrar, se da la impresión de que hay algo así dentro de un campo donde hay lo conmensurable. Pero dentro de este hablar se encuentra que el hablar no muestra un ente, sino que es tal que mienta sólo [38] aquello de lo que habla. Significa el estado de cosas meramente como tal. Aquí nos encontramos con el fenómeno de la nominalización y la neutralización de Husserl[128]; podemos enunciar proposiciones como sólo

[128] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenlogischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reinen Phänomenologie. Zweiter unveränderter Abdruck. Halle a. d. s., 1922, p. 248 y p. 222.

mentadas. En la medida en que un decir semejante se dirige a la impresión más próxima, lo que se dice es falso. Engaña en el sentido propio.

Se puede ver aquí la *distinción* entre *engaño* y *sueño*. El sueño tiene la existencia, gracias a lo cual engaña. El λόγος como λόγος apofántico es, si es tomado en su existencia fáctica, aquello que contiene en sí mismo la posibilidad del error. En la medida en que el λόγος puede caracterizar la existencia del hombre, invade todo el trato del hombre con su mundo, todo ver, todo interpretar, todo enunciar.

e) El hablar y el mundo en sus posibilidades de error. El cambio de significado de φαινόμενον en apariencia ilusoria

El λόγος, que lleva consigo la posibilidad fundamental del error, hace que todo percibir esté en peligro de equivocarse en la medida en que está dominado por el lenguaje. Esto quiere decir que los φαινόμενα son, en tanto que existentes en el mundo fáctico, aquello respecto de lo cual el hombre se equivoca con frecuencia, o sea, aquello que se presenta a sí mismo de entrada de forma tan directa es ahora algo que sólo aparece así, que *parece*. No es casual que para Aristóteles, para el que φαινόμενα designan lo existente mismo como fundamento para una investigación posterior, pueda querer decir también lo sólo así aparente (φαινόμενον ἀγαθόν[129]). Esta *transformación del significado* de la palabra φαινόμενον, que primero quiere decir: lo existente que se muestra a sí mismo, y después lo que es sólo aparente, propiamente no [39] existente, esta transformación del significado, en la medida en que está en la esfera del trato con el mundo, alude al hecho fundamental de que en la existencia misma está entrelazado de un modo fundamental el error y el engaño y no ocurren en el mundo sólo como propiedades malas que deben ser superadas.

Hablar, en tanto que proferir, en la medida en que es, es la *posibilidad de error*; y que, por supuesto, este hablar, tomado como siendo en un *mundo*, que ofrece *en su específico carácter*

[E. Husserl, *Ideas sobre una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura. § 119, § 109.]

[129] Aristóteles, *De anima*, Γ 10, 433 a 28 s. ["Bien aparente."]

de ser posibilidades de error, es tal forma que, en la totalidad de la existencia del mundo, se da un entramado intrínseco que es la posibilidad de ser del error. El hablar, en la medida en que existe en el mundo, está en una determinada perspectiva que es aceptada sin posterior reflexión. La existencia del hombre es tomada en la perspectiva de que al hablar se dice algo. Hablar tiene en sí mismo la pretensión de comunicar. Hablar existe entonces de tal modo que quien habla tiene distintas posibilidades de encubrirse al hablar: 1.º La expresa, en que el hablante habla con la tendencia explícita de mentir. 2.º Que mediante el hablar se quiera simular que el hablar está dotado de cierto conocimiento de la cuestión. También aquí, donde existe una tendencia opuesta a mentir, se da la posibilidad de engañar mediante el hablar y las palabras.

Este *hablar* está, en cuanto tal, con sus *posibilidades de error*, en un *mundo*, que por su parte, ofrece *posibilidades de error*: 1.º Por el hecho de que el mundo está caracterizado mediante su carácter circunstancial y por el hecho de que los objetos con los que tratamos existen para nosotros, en su concreción, en la correspondiente posición, de modo que se da una multiplicidad de descriptibilidades mediante el hablar. 2.º Por el hecho de que el mundo está caracterizado por su carácter evasivo, desfigurado por la niebla, la oscuridad, etc Los estados de cosas de este tipo pertenecen al ser mismo del mundo. Además hay posibilidades de ser que engañan sobre la base de su ser específico, como el *sueño*, etc. Además en el hablar se da el [40] peligro de que exista con otro hablar, que se convierta en una forma de parloteo, que es un hablar sin parar, un peculiar dominio que ejerce el lenguaje en la medida en que evita tratar con las cosas. De este modo, se muestra un *múltiple entretejimiento de la posibilidad del error como una posibilidad del ser con la existencia del hablar y con la existencia del mundo*. Subrayamos que el hablar oculta precisamente las cosas. En la medida, por tanto, en que el acceso a lo que existe desde el principio está guiado tácticamente por el hablar y la opinión sobre las cosas, el mundo existente se oculta y lo encontramos como pasando por lo que no es. Por consiguiente, dado que el mundo existe con la posibilidad de mostrarse a sí mismo, se trastoca esta posibilidad del mundo en su opuesta: pasar por lo que no se es. Lo que *aparece* en el sentido originario de mostrarse a sí mismo, se convierte en *apariencia ilusoria*. Es objetivamente importante comprender la posibilidad del cambio de significado del término φαινόμενον para significar sólo lo aparente.

f) Σύνθεσις y διαίρεσις como ámbito para las posibilidades de lo verdadero y lo falso[130]

Todavía hemos de comprender en qué medida Aristóteles tuvo conciencia explícita de que el error tiene su campo allí donde las cosas se dan en una determinada concepción, que la posibilidad del error no encuentra fundamento cuando tiene lugar un acceso puro a las cosas, sino cuando el mundo existe con el carácter de esto-y-aquello. Περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές[131]. En el ámbito donde hay algo como el *estar junto* y el *poner separado*, es donde está tanto lo verdadero como lo falso.

> ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος[132]:

[41] El percibir el específico estado de cosas propio es siempre de tal manera que da en sí mismo aquello que percibe. Lo ψεῦδος sólo existe subsistente allí donde hay λογοι (διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς[133]). Se da el vínculo entre la necesidad de la constitución del mundo como determinada en una multiplicidad de respectos posibles y la posibilidad del error. Quien habla siempre habla de algo bajo cierto respecto. El puro ver es, al igual que el mero nombrar algo, un acceder directamente. Dejo que exista simplemente como dado. Veo el color como un simple tomar. Ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν[134]-αἴσθησις: cuando, por el contrario, percibimos algo agradable o penoso, entonces la percepción es un hablar que capta las cosas *como* algo (κατάφασις o ἀπόφασις). Cuando topamos con algo agradable, el percibir es repentino. De esta manera, el percibir y el alegrarse es uno. En el medio existe este percibir unitario (τῇ μεσότητι[135]). En la medida en que este percibir es lo más originario, en la medida en que las cosas del mun-

[130] *** Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 5, pp. 290-292.

[131] Aristóteles, *De interpretatione*, 1, 16 a 12 s. ["Lo falso y lo verdadero está en relación con la composición y la separación."]

[132] Aristóteles, *De anima*, Γ 3, 427 b 11 ss. [La percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en nada sin λόγος.]

[133] *Op. cit.*, Γ 3, 427 b 13. ["El razonar puede ser también falso."]

[134] *Op. cit.*, Γ 6, 431 a 9.

[135] *Op. cit.*, Γ 6, 431 a 11.

do son πρακτά, πράγματα, el acceso natural es un ἥδεσθαι o un λυπεῖσθαι[136]. Mientras nos atengamos a ciertos tipos de vivencias, en la psicología, etc., no veremos estos hechos.

[136] *Op. cit.*, Γ 6, 431 a 10. ["Un sentir placer o un sentir dolor."]

Capítulo 2

La fenomenología actual en la autointerpretación de Husserl

§ 3. Evocación de los hechos alcanzados en la interpretación de Aristóteles. Anticipación del predominio de la preocupación por la idea de una certeza y evidencia frente a permitir la posibilidad de que los estados de cosas fundamentales vengan a nuestro encuentro

Si evocamos el *resultado* de nuestro análisis, tenemos que decir que hemos establecido: 1.º Ciertos *estados de cosas* que apuntan en la dirección de la existencia del mundo y de la existencia de la vida humana. La situación objetiva nos ha llevado en una cierta dirección de lo que existe y hacia una caracterización fenomenológica del mundo en el sentido *a)* de un tipo destacado de ser que se muestra a sí mismo, *b)* del carácter del λόγος como una posibilidad existencial de la vida humana, una relación, en la medida en que el λόγος, en tanto que apofántico, tiene la posibilidad de manifestar lo que se muestra. Estos estados de cosas de la existencia del mundo y de la vida se han vuelto tan evidentes que en ellos se han hecho visibles ciertas posibilidades. 2.º La existencia del mundo puede repentinamente trocarse en un pasar por lo que no es; el λόγος puede ser un λόγος que desfigure la existencia. La relación muestra el destino fatal, que se halla en la existencia misma, de que, con su ser, existe la posibilidad del error y la mentira.

Hasta ahora la interpretación no pretendía en absoluto hacer comprensible el desarrollo de un término en forma anecdótica. Lo buscado era, más bien, despertar el interés en el asunto, aunque la dirección en la que nos encaminábamos no fuese clara de entrada. Debemos aprender a leer y oír en el modo de la espera [43].

La interpretación tiene que profundizar aún en un horizonte temático, en la medida en que de ello depende el hacer comprensible lo que hoy se conoce con el título de *fenomenología*. Esto no puede querer decir más que hacer comprensible de qué *temas* se trata en esta disciplina: qué clase de temas pretende tratar la fenomenología actual. Para lograr algo de este tipo, necesitamos un *horizonte de temas*. A partir de este horizonte, tendremos que decidir en qué medida los *estados de cosas de la fenomenológica actual* se encuentran aún en relación con lo que *nosotros* hemos señalado sobre el asunto.

Para caracterizar desde el principio el desarrollo en el que *Aristóteles* moldeó las constantes fundamentales de la investigación filosófica, he de decir esto: el desarrollo posterior para obtener los estados de la filosofía y la motivación de los distintos caminos en los que los estados de cosas fueron tratados

están guiados por el predominio de una idea vacía y, por tanto, fantástica, de certeza y evidencia. El predominio de una determinada idea de evidencia es el predominio *frente a* todo *auténtico permitir que pueda venir a nuestro encuentro el auténtico tema de la filosofía*. La *preocupación por* un determinado *conocimiento absoluto,* tomado puramente como idea, se convierte en el predominio frente a toda cuestión por los temas que son decisivos, es decir, *se trastoca todo el desarrollo de la filosofía.* Existen ya antecedentes en *Aristóteles* y en los griegos que no son casuales, por ejemplo, que la existencia del mundo, tal como se muestra, sea tomada como el mundo específico de la apariencia ilusoria, de forma que desde entonces se obtiene toda cuestión decisiva de la filosofía partiendo puramente de la idea de obtener una certeza absoluta, con la tendencia a superar la existencia del mundo como algo contingente. Observemos que esto no surge del intento de obtener un modo de acceso peculiar a una ciencia, sino de la idea que la existencia se inventa para sí misma, en cierta medida, a partir de una inteligencia que se ha vuelto loca.

Mediante la interpretación de los componentes del término "fenomenología", [44] nos situamos delante de estados de cosas totalmente determinados de la existencia: el *ser del mundo* y el vivir como el *ser en un mundo.* Hemos vistos antes, en estos dos respectos, que el ser del mundo tiene el carácter del *mostrarse a sí mismo* y el ser de la vida contiene la posibilidad fundamental de *hablar* de la existencia de tal modo que el ser *se muestre* mediante el hablar. El ser del mundo y el ser de la vida mantienen una relación totalmente específica mediante el *ser del hablar.* La existencia del mundo, en este mostrarse a sí misma, tiene la posibilidad de trocarse en un *dárselas de lo que no es. La vida es en sí misma la posibilidad de encubrir el mundo existente.* De esta manera, tanto las posibilidades de la existencia como las posibilidades de la vida muestran la existencia en una situación peligrosa específica que expresábamos diciendo: la existencia lleva consigo las posibilidades del error y de la mentira.

Si nos fijamos solamente en los resultados del análisis sin referencia al tema de la "fenomenología", entonces parece que no hemos llegado muy lejos, sino que nos hemos colocado abruptamente frente a determinados hechos. Para la comprensión de la relación, es decir, para la comprensión del ser y el carácter del tema del que trata la *fenomenología*, es necesaria la orientación en un *horizonte temático.* Di la clave para la consideración de un *trastocamiento* totalmente peculiar. El predominio de la preocupación por la idea de una vacía y, por tanto,

fantástica certeza y evidencia, frente a todo permitir la posibilidad de que vengan a nuestro encuentro determinados estados de cosas fundamentales, condujo a apartar a un lado lo que era el *tema originario* de reflexión, y quedó de lado, que no sólo el *campo temático* escapó de la mirada, sino, lo que es todavía mucho peor, la elección del campo de la mirada no se guió por una cierta *apropiación de la cosa,* sino por una *determinada idea de la ciencia* –que la idea de un determinado conocimiento determine el tema, en vez de que, a la inversa, una determinada situación objetiva establezca cuáles son las posibilidades de su tratamiento científico.

[45] De esta manera se rechaza una representación tradicional de la introducción a cualquier ciencia. No se trata de obtener un saber vacío de cuál es el "objeto", cuál el "método" de la ciencia mencionada. El método tiene que surgir de la confrontación con las cosas. La representación tradicional de la determinación y de la elaboración de una investigación se encamina a determinar el "objeto": el objeto es esto y aquello, esta determinada esfera de ciencia es elaborada mediante determinados métodos. Ahora se prescinde de una orientación de este tipo.

Pero si miramos más de cerca y preguntamos qué hemos logrado hasta ahora respecto de los estados de cosas, se pone de manifiesto algo sorprendente. Hemos visto la existencia en lo referente a un modo peculiar *de mostrarse a sí misma.* Nada hemos aprendido respecto del carácter de su *contenido*, sino que lo hemos dejado aparentemente en una determinación vacía. No hemos obtenido qué es un objeto. Sobre la *existencia,* hemos aprendido una determinación que la caracteriza en su *cómo:* el *cómo se muestra a sí misma* y el *cómo*, fundado en el aquel otro cómo, *se esconde.* Lo mismo con la característica del λόγος. Del λόγος hemos aprendido solamente un determinado *modo* característico de su *ser*, que a veces la existencia *se manifiesta a sí misma* y, otra veces, *se oculta a sí misma.* Esta existencia no fue determinada en su contenido como un ser de la naturaleza o una realidad histórica, sino en un modo aparentemente vacío: sólo un *cómo de la existencia.* Gracias a que hemos subrayado estas determinaciones características de la existencia (a saber, que se trata de un *cómo de la existencia*), en la interpretación ya hemos ido más allá de lo que era comprensible para los griegos en relación a su investigación de la existencia.

Si comparamos este *carácter cómo* de la existencia con otros que los griegos conocían, vemos que se tratan de *determinaciones-qué.* Hay respectos en los que la existencia es caracterizada quidittativamente:

1.º Πράγματα, las cosas con las que se tiene que tratar. En este respecto, por tanto, [46] nos dirigimos al ente con el hablar.

2.º Χρήματα, aquellas cosas en tanto que son usadas para las necesidades que la existencia del mundo motiva y exige.

3.º Ποιούμενα, las cosas en el mundo que son producidas, que son hechas y son utilizables, como ἔργα, para 1.º y 2.º.

4.º Φύσικα, lo existente del mundo que no es producido, es en sí mismo, *llega a ser* sobre el fundamento de su ser específico, pero a la vez es el posible de dónde de la producibilidad (madera, hierro) y así están en relación con 3.º.

5.º Μαθήματα, el ente que tiene el carácter específico de lo aprendible y respecto del cual hay una clase de conocimiento que puede ser comunicado a cualquiera sin que, por ello, tenga que poseer una relación práctica con las cosas.

6.º Dentro de cada uno de estos caracteres y del ser que recibe su nombre de ellas, hay, en cada caso, cosas señaladas que tienen el peculiar carácter de ser que se designa como οὐσία. Con todo, para que se vea la relación entre la οὐσία y los otros conceptos de ser, hay que darse cuenta de que este concepto filosófico, aparentemente tan abstracto, significa la propiedad, el patrimonio, lo que está alrededor de la casa, la hacienda.

En *nuestra* interpretación no encontramos estas categorías mundanas. Sólo hemos oído los φαινόμενα. La οὐσία proporciona el carácter fundamental del ente como ser: la *presencia*. Está pensada implícitamente al pensar los conceptos de "cosa" mencionados. Los φαινόμενα proporcionan el *modo de encuentro más cercano* al ente de acuerdo con su formal *cómo*. Φαινόμενα es precisamente el ser al que nos dirigimos al hablar con todos estos caracteres, pero este ser sólo en *el* respecto de *mostrarse a sí mismo*. Hemos alcanzado esta determinación característica a partir de la interpretación y la hemos establecido para nuestra consideración posterior. El modo de encuentro más cercano del ente y la aprehensión no enturbiada del ente en él tiene que ser, de manera decisiva, en cierto modo, fenomenológico [47].

§ 4. *La conciencia como tema de la fenomenología actual*

Por consiguiente, ahora hemos de plantear la cuestión: ¿cuál es el *tema* o el contexto de ser del asunto, el objeto *de la* investigación, que *hoy* recibe el nombre de *fenomenología*? En primer lugar, voy a dar una determinación totalmente formal en relación con la posición más desarrollada hasta ahora de Husserl, que aparece en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía*

fenomenológica. De acuerdo con esta posición, la fenomenología queda determinada como la *ciencia eidética descriptiva de la conciencia trascendental pura*[1]. Esta determinación es importante para nosotros sólo como un índice de que la *conciencia* es tema de consideración de la fenomenología. Nos surge la cuestión: ¿cómo lo que se designa como conciencia ha llegado a tener la prerrogativa especial de proporcionar el tema de una ciencia fundamental como pretende ser la fenomenología? ¿Somos capaces de hacer comprensible esta prerrogativa especial? ¿Y hacerlo comprensible a partir de lo que hemos aprendido hasta aquí de manera que mostremos que no es causal ni arbitrario que el campo de ser llamado "conciencia" llegue a ostentar esta prerrogativa, sino que esta prerrogativa suya se fundamenta en *posibilidades* peculiares que la *existencia* lleva consigo y que ya fueron esbozadas por la filosofía griega? Si logramos esta demostración, entonces nos daremos cuenta de que lo que fundamenta estas transformaciones y las motiva es nuestra propia existencia y que la historia que nos ofrecen tales posibilidades y transformaciones no es algo casual y remoto, que se encuentra detrás de nosotros y que traemos a colación como ilustraciones ocasionales de nuestras opiniones, sino que no encontramos en las *transformaciones de la historia* otra cosa que *nuestra propia existencia.*

Por consiguiente, esta consideración no es una narración histórica, sino una mirada concreta a las *posibilidades totalmente determinadas de nuestra existencia.* [48] Si las ponemos de manifiesto y en la medida en que las veamos en relación con las mencionadas, alcanzaremos la base para una *distinción fundamental* que hay que llevar a cabo al comienzo de nuestra investigación.

a) La filosofía griega sin concepto de conciencia

¿Cómo hacer comprensible que algo como la *conciencia* sea el tema de la filosofía? Esta cuestión se vuelve fundamental para nosotros tan pronto como recordamos que los griegos no conocían nada semejante a la conciencia. En la filosofía griega no hay un concepto de conciencia, si bien hay que decir que algo de lo que se piensa *hoy* con el concepto específicamente fenomenológico de conciencia ya se encontraba precisamente en los griegos. Con ocasión del análisis del percibir, *Aristóteles* vio,

[1] E. Husserl, *Ideen I*, p. 139 [§ 75].

por ejemplo, que co-percibimos el ver mismo como ente. Tenemos una αἴσθησις del ver[2]. Se plantea la cuestión de qué tipo de darse cuenta es aquel con el que percibimos que vemos, etc. Lo mismo, en el caso de la νόησις y de nuevo la cuestión: ¿es el pensamiento que piensa el darse cuenta del mismo carácter de ser? Ambas preguntas permanecen abiertas. Desde determinados hechos de la investigación actual, podemos hablar de esto como una intuición mucho más fundamental, en este contexto, que la decisión precipitada de la moderna psicología en la dirección de que, en la percepción del ver, del pensar, etc., se trata de una y la misma percepción interna[3]. Ahora bien, uno intenta decidir estas cosas, convirtiendo en un tema que hay que considerar el darse cuenta del comportamiento propio. Lo que aquí es percibido no debe interpretarse como vivencia o existencia psíquica en el sentido moderno. No obstante, la filosofía griega tardía muestra [49] un conocimiento de lo que hoy es designado como conciencia o autoconciencia: un conocimiento no mediante la reflexión filosófica, sino obtenido de la experiencia natural de lo que hoy llamamos en un sentido muy acentuado "conciencia moral" (συνείδεσις). De esta forma, penetró en la conciencia cristiana de la vida y experimentó una ulterior explicación en la teología. Pero lo que es designado de esta manera no es en absoluto el objeto de nuestra meditación: Que algo similar a la conciencia fuese tema de una investigación está excluido si nos referimos a la conciencia griega y a la cristiana.

b) La aparición de la fenomenología en las *Investigaciones lógicas* de Husserl y su tendencia fundamental

Para comprender la *transformación* del campo temático del *ente como mundo* en *ente de la conciencia de él*, es necesario mostrar los rasgos de su fase final, esto es, la fenomenología actual; ella se convierte, así, en algo necesario para nuestra reflexión. La investigación que designamos como fenomenología aparece por primera vez con el expreso título de *Investigaciones lógicas*[4]. Estas investigaciones se llevan a cabo dentro del marco de

---

[2] Aristóteles, *De anima*, Γ 2, 245 b 12 ss.

[3] *Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 6, p. 292.

[4] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Dritte, unveränderte Auflage, Halle a. d. S., 1992. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil (I.-V. Logische Untersuchung). Dritte, unveränderte Auflage. Halle a. d. S., 1922.

una disciplina tradicional llamada Lógica. Desde un punto de vista puramente personal, estos temas eran obvios para Husserl, ya que él pasó de las investigaciones matemáticas a las meditaciones lógicas por el deseo de comprender la peculiaridad del *pensamiento* matemático. Las *Investigaciones lógicas* no tienen la ambición de elaborar algo semejante a un nuevo manual de Lógica, [50] sino que se proponen fundamentalmente *por vez primera convertir en tema los objetos de los que se ocupa la Lógica, de manera que la mencionada investigación alcance la posibilidad de trabajar realmente estas cosas, o sea, que los objetos específicos de esta disciplina sean traídos a una intuición que los muestre.* Aquí intuición quiere decir solamente: traer a la conciencia los objetos en sí mismos, tal y como se muestran. La tendencia fundamental de las *Investigaciones lógicas* es volver metódico y seguro este traer a la conciencia. Como tendencia, sólo podría ser efectiva realmente mediante el investigar *que descubre cosas*. Estas *Investigaciones*, con la riqueza de sus "resultados", han hecho fructificar la filosofía contemporánea de un modo que todavía hoy no puede ser apreciado suficientemente, hasta el punto de que los propios "afectados" tienen sólo una conciencia muy limitada de ello. Todo el proceso bajo el que está nuestra reflexión toma su punto de partida en el *ir a las cosas mismas*, aproximarse a las cosas yendo más allá de un mero conocimiento verbal de ellas.

c) La dirección de la filosofía griega y la cuestión de su transformación

¿Cómo ocurre que la *conciencia* se erige en sí misma en campo de investigación? De la definición de la fenomenología, se

Zweiter Band, II. Teil (VI. Logische Untersuchung): Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der rkenntnis. Dritte, unveränderte Auflage Halle a. d. S., 1922. [*Investigaciones lógicas*. Volumen Primero: "Prolegómenos a la Lógica pura". Tercera edición, no modificada, Halle an der Saale, 1922. Segundo volumen, "Investigaciones sobre la fenomenología y la teoría del conocimiento". Primera parte (Investigaciones I-V), tercera edición, no modificada, Halle an der Saale, 1922; Segunda Parte: Investigación Lógica VI: "Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento", tercera edición, no modificada, Halle an der Saale, 1922; posteriormente dentro de la edición de las obras completas de Husserl se publica una edición crítica de las *Investigaciones lógicas*: *Gesammelte Werke*, 18-19. *Logische Untersuchungen* (ed. de E. Holenstein, 1975). Trad. esp. de Manuel García Morente y José Gaos realizada de la edición de 1913 que modificaba la edición primera de 1900-1901, se publicó en *Revista de Occidente*, Madrid, 1929, con numerosas ediciones, las últimas en Alianza Editorial.]

sigue que la conciencia, sometida a una *purificación* muy específica, se convierte en el objeto de la filosofía. La conciencia no se convierte sin más en tema posible de investigación. ¿Qué razones se dan para explicar que la conciencia necesite una purificación para convertirla en objeto posible de una ciencia fundamental? Hemos de responder, por tanto, dos cuestiones: 1.º ¿Cómo es que la *conciencia* se propone como tema? 2.º ¿Cómo es que *necesita una purificación*?

Para comprender la peculiaridad de esta reflexión, hemos de tener siempre presente [51] lo que hemos obtenido en relación con la interpretación de Aristóteles. Mediante la enumeración de determinadas categorías, mediante las que los griegos caracterizaban el ser, pudimos obtener una primera ojeada de cuáles fueron los motivos decisivos para su investigación. Estas distintas categorías de ser experimentan en el trabajo filosófico de los griegos un tratamiento peculiar y fundamental. Nos acercaremos a la *dirección* en la que marcha la *filosofía griega* si partimos del tipo de análisis del ser al que de este modo nos dirigimos en el hablar. Queremos ver qué queda de ello vivo en la filosofía posterior.

La multiplicidad del ente es primero dividida por los griegos en el ente que siempre es y en el que puede ser también otro. Es característico de esta división que trata del ámbito completo de todo el ente. La división fundamental está, por su parte, viva en las *cuatro determinaciones fundamentales del ser*, que para Aristóteles no se presentan en un sistema, sino que son motivos activos en los que se mueve la investigación. 1.º Tò ὂν τῶν κατηγοριῶν. 2.º Tò ὂν δυνάμει-ἐνεργείᾳ. 3.º Tò ὂν κατά συνβεβηκός. 4.º Tò ὂν ὡς ἀληθές[5].

Ad 1.º Se apoya en la perspectiva del λόγος. Κατηγορεῖν es una forma fuerte de λέγειν: decirle a alguien algo a la cara. La categoría se realiza en la continua orientación a la posibilidad de la existencia que se caracteriza como hablar, en la que existe "ahí" el mundo circundante que es. Ad 2.º Surge de una concepción específica de la *vida* misma, ya que ser-viviente quiere decir ser-una-posibilidad. Ambos tienen sólo relación a la vida como existencia en un mundo. La "vida" misma es, por tanto, algo que ocurre mundanalmente que tiene la peculiaridad de ser *auténticamente* su estar-presentándose-como-dispuesto. En la ontología griega, que es una ontología del "mundo", [52] la "vida" (como ser en el mundo) proporciona

[5] Aristóteles, *Metaphysica*, E 2, 1026 a 33 ss.

justamente el carácter distintivo. Ad 3.º Abarcando ambos, la existencia del mundo y de la vida; la mirada reposa en el carácter circunstancial puesto que éste constituye precisamente el carácter peculiar del ser. Ad 4.º Aparece un fenómeno fundamental de la existencia que para los griegos no se caracteriza más. Sin embargo, los griegos fueron en este punto mucho más allá que la teoría actual del conocimiento. Surgió a la vista de la peculiaridad de que el mundo exista "ahí", que un ente está en un mundo, que el mundo existe abierto "ahí".

Por consiguiente, vemos, en total, que las cuatro direcciones surgen del estado de cosas del *ser en el mundo*. No aparece nada sobre la conciencia, aunque en Aristóteles hay un tratado Περὶ ψυχῆς[6]. ¿Cómo tiene lugar una transformación tan radical para que la denominada conciencia se convierta en el tema de toda la filosofía?

§ 5. *El tema de la "conciencia" en las* Investigaciones lógicas

a) Las *Investigaciones lógicas* entre la orientación tradicional y el preguntar originario

Tomemos primero un camino externo para ver qué impresión produce primero la obra. Por una parte, lo que se emprende en las *Investigaciones lógicas* es enteramente *tradicional*, por otra, en ellas se oculta algo *originario* y muy notable: Las *Investigaciones lógicas* pretenden ser un trabajo preparatorio que intente traer bajo la mirada, por vez primera, el objeto de esta disciplina; es como si pareciese que se hubiesen buscado ciencias que carecían de todo objeto. Esto no sólo lo parece, sino que *es así*, de modo que se han atenido a conceptos meramente verbales y éstos se han intercambiado entre sí. ¿Qué es, entonces, la ciencia?

[53] Pero además de esto, hay también una orientación muy tradicional. En aquella época en la filosofía habían tomado fuerza tendencias que otorgaban a la Lógica y a la Teoría del conocimiento un fundamento científico insertándolas en la Psicología. Por esto, la primera obra fenomenológica se lleva a cabo en parte en asociación con estas tendencias, en parte en la crítica a ellas, y presenta una determinada orientación tradicional. Pero lo peculiar de ella reside en el modo y en la manera en que

[6] [Acerca del alma.]

busca un fundamento a la Lógica: en el modo en el que se quiere traer a la conciencia un estado de cosas en el que todos los objetos de la Lógica se pudiesen encontrar y ser puestos en cuestión con el fin de que la Lógica tuviese un determinado medio en el que moverse. Para la Psicología de aquel tiempo, el campo de sus objetos no era el "alma", y el "alma" no en la determinación ontológica relativa al ser de lo vivo, sino que era la *conciencia*.

b) Significación ideal y actos de significar; mención vacía y cumplimiento del significado; conciencia como región de las vivencias; vivencias intencionales como actos; conciencia como percepción interna

Pretendemos ahora aclararnos a partir de la cosa misma cómo el intento de elaborar determinados objetos de la Lógica exige que se *asegure* y se traiga bajo la mirada lo que se designa como *conciencia*. De acuerdo con la tradición, la Lógica tiene por tema: conceptos, juicios y razonamientos. Ellos son algo conforme al significado, algo, pues, que no casualmente se encuentra en relación con la expresión hablada, pues, todo pensamiento y todo conocimiento, toda investigación teórica se condensa en "enunciados". El interés, por tanto, en la investigación de la Lógica está dirigido al *pensar teórico*. Es privilegiado un determinado tipo de pensar y convertido, por razones esenciales, en tema exclusivo. En la medida, por consiguiente, en que este tema toma cuerpo en forma de enunciados y está en una relación totalmente peculiar con lo que es conforme al significado [54] y con las vivencias de pensar, se presenta la tarea de ver este entramado total en su unidad originaria para obtener las posibilidades de investigar estos estados de cosas en determinadas perspectivas.

En esa época Husserl mantuvo una teoría, hoy hace tiempo abandonada, muy notable que heredó de Brentano: el *significado* es, frente a la multitud de posibles *actos de significado*, lo que éstos pueden aprehender, una *unidad ideal*, una species frente a los individuos concretos (actos), de forma que Husserl dice que el *significado ideal* es la especie de todos los individuos concretos que son los actos que mientan esta significación. Esta teoría desempeñó un importante papel en los primeros años de la fenomenología. La concepción totalmente tradicional de la abstracción, que Husserl recibió a través de *Brentano*, que, por su parte, la había tomado de la Escolástica, produjo la necesidad,

cuando hubo que buscar semejantes significaciones ideales, de efectuar los respectivos actos concretos de traer a la conciencia las vivencias en las que las significaciones existían: su realización subjetiva (Husserl)[7].

En los actos de significado se puede establecer la siguiente distinción: 1.º Actos en los que tiene lugar un comprender vacío. 2.º Un comprender el significado de este tipo se puede transformar en un comprender que esté orientado a la situación objetiva misma mentada y obtenga de ella cumplimiento. Tanto el *mentar vacío* como *el cumplimiento del significado* son *actos*. Para una comprensión auténtica y, a la vez, para una orientación respecto de cuándo semejantes actos son presentativos, necesitamos llegar a comprender qué hemos de entender por "acto". Los actos son lo mismo que las *vivencias intencionales*. "Acto" delimita un cierto género dentro del *ámbito completo de las vivencias*, que es designado como *conciencia*. Conciencia no quiere decir más que una región de determinados procesos que tienen el carácter de las vivencias. El concepto de conciencia tiene que entenderse [55] en este *sentido regional*. Husserl todavía mantiene hoy esta concepción. Con la rúbrica "conciencia" queda delimitada una determinada categoría de objetos. La cuestión es qué entes, en tanto que vivencias, pueden ser caracterizados o designados como conciencia. Éstos pertenecen a la región "conciencia". Todos estos objetos tienen un modo totalmente característico de ser aprehendidos. Se designa esta clase de acceso a ellos como *percepción interna*. Estas vivencias son conscientes para mí. La región total de las vivencias es aquella que se encuentra en la posibilidad de volverse consciente para mí en la percepción inmanente. La conciencia, en el sentido de la percepción interna, como percepción de lo inmanente, se relaciona inmediatamente con el primer concepto de conciencia como región de las vivencias.

Dentro de esta región hay una clase determinada de vivencias: los actos que son vivencias que, en cuanto tales, *se dirigen hacia algo*. El uso de la lengua es ahora tal que incluso hoy un acto individual es designado como conciencia-de-algo[8]. Después de las *Investigaciones lógicas*, Husserl restringió el concepto de acto. Hay vivencias intencionales, por ejemplo, las llamadas *vivencias de trasfondo*, que no son actos. Los actos son

---

[7] E. Husserl, II *Logische Untersuchung* ["Segunda Investigación lógica"], ed. cit., p. 141.

[8] *Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 7, p. 292

vivencias intencionales que se distinguen por el explícito *ego*-cogito. Por consiguiente, los conceptos de conciencia están todos ellos íntimamente relacionados entre sí y estaban vivos en el trabajo de la filosofía de aquella época. "Conciencia" es el título regional para la totalidad de las vivencias anímicas, que son accesibles como tales mediante la conciencia en el sentido de la percepción interna, de forma que esta percepción interna pueda encontrar una clase destacada de vivencias que se caracterizan como conciencia-de-algo (cf. *Investigaciones lógicas*, V, § 1 ss.)[9].

Para la comprensión de la siguiente reflexión, debemos fijar como [56] criterio de orientación *la dirección de la reflexión de la filosofía griega*. El campo temático es el *ente como mundo* y el ser *de la vida*. Este objeto es interpretado de modo que en la explicación misma aparece un determinado *carácter de ser* de modo que se puede decir: la interpretación griega de la existencia permanece *dentro de la existencia* y ella es esta existencia misma en su hacerse expresa mediante la explicación. Frente a esta orientación hacia una determinada situación objetiva, la *filosofía moderna* adquirirá un aspecto totalmente distinto. Tiene como tema la *conciencia* purificada de una forma totalmente determinada, de modo que, obviamente, aquello que al comienzo se encontraba ante la vista, tuvo que *ser reelaborado* para satisfacer las pretensiones que se desprenden de esta concepción de la filosofía.

Da la impresión de que en las distinciones que propone Husserl se trata de distinciones verbales, como también se le ha reprochado. Ésta es la primitiva, pero dominante, imagen de lo que ocurre en las *Investigaciones lógicas*. La conciencia como región es: 1.° Caracterizada mediante el acceso a ella: la percepción interna. 2.° Por el hecho de que esta región contenga dentro de sí esa clase específica de vivencias, los actos, que son totalmente fundamentales para la estructura de la conciencia. Esta *región de la conciencia* es el *tema de la reflexión fenomenológica* y lo es, sin duda, con la intención de efectuar una clarificación epistemológica. Esto quiere decir: tienen que aclararse los elementos esenciales de la Lógica de un modo tal que constituyan una fundamentación segura de cualquier otra elaboración del conocimiento. La clarificación de los fenómenos fundamentales de la Lógica, que se realiza mediante su instalación

---

[9] Cf. E. Husserl, *V Logische Untersuchung*, ed. cit., §§ 1 ss., pp. 345 ss. ["Quinta Investigación lógica."]

en la región de la conciencia, tiene el carácter de una clarificación crítico-epistemológica.

§ 6. *La preocupación por el conocimiento reconocido en el que está la conciencia*

Después de este primer contacto cognoscitivo provisional con el tema de la fenomenología en su primera aparición, nos proponemos las cuestiones: 1.º ¿Qué clase de *ser* determinado por qué *carácter de ser* es la región "conciencia"? 2.º ¿Qué pasa para que precisamente *esta* región con este carácter de ser determinado se dé a sí misma una *prerrogativa* que la convierte en tema de una ciencia que se designará posteriormente como ciencia fundamental de la filosofía?

a) La preocupación y sus posibilidades de descubrir, conservar y configurar aquello de lo que uno se ocupa; el entregarse a aquello de lo que uno se ocupa y el perderse en ello

¿Cómo tomamos objetivamente la *conciencia* para ser capaces, a partir de ella, de algo así como poner de relieve el carácter de su ser? La determinación de los caracteres del ser de un ente se hace posible gracias a la interpretación de la *preocupación* en la que tal ente, como ente determinado, se encuentra. Hemos de decir sobre todo como clave de lo que sigue que la interpretación tiene como tema suyo el modo y la manera del *estar ocupado en algo*. Con la interpretación de estar ocupado en algo se vuelve visible ese algo como el *específico de qué de la preocupación*, aquello en torno a lo que gira la preocupación. Se hace a sí mismo evidente en el modo en que en la preocupación existe "ahí"; a partir de este estar presente se hace patente qué posible ser tiene lo encontrado en cuanto tal en esta preocupación y para ella. La preocupación no es nada subjetivo y no oculta aquello de lo que se ocupa; más bien, lo deja venir a su auténtico ser. Si el ente es preguntado correlativamente a la preocupación que lo descubre, entonces lo que debe ser investigado no es el modo de ser entendido, sino precisamente el cómo del venir-al-encuentro-desde-sí-mismo del ente, que se ha hecho posible.

Respecto de ese determinado ser llamado *conciencia,* [58] la tarea que tenemos es, ante todo, conocer la *preocupación* en

la que está. Una interpretación semejante implica en sí misma la posibilidad de ver la preocupación específica en su mismo ser. Únicamente como clave interpretativa respecto del carácter de ser de la preocupación hay que decir que, *en tanto que preocuparse, descubre*, antes que nada, aquello de lo que se ocupa, y que la preocupación en su específico ser *mantiene*, como tal, el existente por ella descubierto de un modo específico. Lo descubierto por una preocupación y así mantenido es por ella *desarrollado*, explicitado. Este explicitar no es una filosofía teórica sobre él. Cada preocupación tiene su peculiar modo de desarrollar lo descubierto. Lo desarrollado se convierte, para la preocupación, en aquello a lo que ésta *se entrega*. Este entregarse se encuentra en el sentido del estar ocupado en algo. En definitiva, aquello a lo que la preocupación se entrega se convierte en algo en lo que la preocupación *se pierde*.

b) La preocupación por el conocimiento reconocido

Por consiguiente, la tarea es interpretar este determinado ser, la *conciencia*, en el modo determinado de su presencia y de la tendencia correspondiente a elaborarlo *sobre la preocupación* en la que él mismo está. Esta tarea implica en sí misma, previamente, la caracterización a grandes líneas de esta preocupación y hacerlo de un modo tal que la establezcamos a partir de estados de cosas concretos.

Para esto es necesario que preguntemos: ¿de qué manera existe el tema de la conciencia en la filosofía contemporánea? Visto desde fuera, la fenomenología tiene en común con esa disciplina filosófica denominada *Psicología* su campo de objetos. En la introducción a las *Investigaciones lógicas*, el propio Husserl caracterizó la fenomenología como psicología descriptiva[10]. En la medida en que para él [59] la conciencia es el tema, en el sentido de que se trata de una clarificación crítico-epistemológica, el trabajo de la fenomenología está en la misma tendencia que la crítica del conocimiento que entonces era dominante. En la medida en que Husserl subraya que el tema de sus investigaciones viene dado de antemano por el hecho de las ciencias, en especial de las ciencias matemáticas de la naturaleza, se

---

[10] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S., 1901 (erste Auflage). Einleitung, § 6, p. 18 s. [*Investigaciones lógicas*, 2.ª parte, *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, 1.ª edición, 1901, Introducción, § 6.]

presenta la misma tendencia de problemas que en los "filósofos de Marburgo".

Dentro de estos dos *rasgos tradicionales*, los *psicológicos* y los *teórico-científicos*, que se encuentran vivos de un modo especial en las *Investigaciones lógicas*, se muestra lo *originario*, a saber, que, en la consideración de la conciencia en la dirección de la clarificación crítico-epistemológica, se trata ante todo de *traer bajo la mirada en sí mismo* lo que ha de ser considerado. Se trata de algo totalmente originario: poner de manifiesto los estados de cosas fenoménicos, los cuales, por una parte, la filosofía anterior había lastrado con categorías de las ciencias de la naturaleza y, por otra parte, no lo había hecho con suficiente libertad respecto a la teoría del conocimiento basada en Kant y la cosa misma, como para liberarse del planteamiento kantiano de la cuestión.

Ahora la cuestión es: *¿qué preocupación motiva el desarrollo de la conciencia como tema* dentro de la tendencia específica a elaborar una clarificación en un sentido crítico-epistemológico? Tengamos presente el contexto en el que la "conciencia" se estableció como contenido temático. La mirada se posa en los conocimientos, en concreto en los conocimientos científicos, que, en el sentido fuerte de conciencia-de-algo, son designados como: vivencias de significado, entre las que están las significaciones de los enunciados del pensar teórico. A partir de aquí, comprendemos también la prerrogativa que alcanza el nombre de "conciencia" frente a toda otra vivencia. En sí mismo es una monstruosidad designar al amor como conciencia-de-algo. La preocupación se halla en el desarrollo del campo temático en el *conocimiento teórico*, tal como fácticamente es en tanto que *ciencia*; en la ciencia, en la medida en que ésta tiene lugar como un posible entramado de logros en la *cultura* y se la considera como aspirando a [60] una cultura basada en la ciencia.

La tendencia a elaborar la conciencia en el sentido de una clarificación crítico-epistemológica hace la preocupación aún más clara. ¿En qué respecto está situado el conocer teórico? En el respecto *del conocer. La preocupación se dirige al conocimiento reconocido*, porque el conocimiento tiene que tomar sobre sí la tarea de *asegurar* la existencia y la cultura. Esta preocupación por el conocimiento reconocido llegará en la *investigación fenomenológica a una base objetiva*, a partir de la cual se volverá genuina la *fundamentabilidad* de todo saber y del ser cultural. Incluso esta peculiar expresividad de la preocupación por el conocimiento reconocido, formalmente expresada por el "ir a las cosas mismas", incluso esta preocupación por las cosas, marcha de

acuerdo con una determinada tendencia. Tendremos todavía ocasión de examinar la máxima: "A las cosas mismas"[11] porque puede esconder el dogmatismo de miras más estrechas. Mediante estas indicaciones muy formales, sólo se ha fijado la preocupación por el conocimiento reconocido, se la ha retrotraído a su base objetiva en la que se fundamenta su labor de dar seguridad.

Ateniéndonos a esto, tenemos que mostrar que esta preocupación está viva de hecho. No trataremos de hablar de la obra de Husserl libro a libro, sino de oír esta obra allí donde ella *habla por sí misma*, allí donde se expresa críticamente frente a la filosofía contemporánea. Toda crítica correcta, que está en la cosa misma, muestra, como tal, a partir del modo y la manera en que se defiende *contra algo*, *qué* es *importante* para ella [61].

§ 7. *La discusión de Husserl con la filosofía de su tiempo en el ensayo la* Filosofía como ciencia estricta *y la preocupación viva en él por el conocimiento reconocido. El fin general de este ensayo*

Una *discusión* de este tipo *con la filosofía de su época* la podemos encontrar en la *Filosofía como ciencia estricta* de Husserl[12]. Esta obra apareció diez años después de las *Investigaciones lógicas*. Durante ese tiempo la investigación fenomenológica llegó a una mayor claridad sobre el modo en que ésta pudo ser configurada sistemáticamente e insertada en el trabajo de la filosofía. Tendremos que ver si fue realmente expresada lo que determinamos como preocupación específica que caracteriza el poner de manifiesto el campo de la conciencia. Este examen nos abrirá un horizonte temático aún más amplio.

Como hilo conductor para establecer qué está en la preocupación nos pueden servir también las *posibilidades del*

---

[11] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil (I-V Untersuchung), Dritte Auflage. Halle a. d. S., 1922. Einleitung, § 2, p. 6 s. [*Investigaciones lógicas*. Segundo Volumen, *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*. Primera Parte (Investigaciones I-V). Tercera edición, Halle a. d. S., 1922 (Introducción, § 2.]

[12] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: *Logos*. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Bd. I, 1910-1911. Heft 3, ss. 289-341. [*Filosofía como ciencia estricta*. En Logos. Revista internacional para la filosofía de la cultura. Tomo I, 1910-1911, n.º 3, pp. 289-341.]

ocuparse. Las posibilidades de la preocupación pueden caracterizarse diciendo que (cf. *supra* p. 73): 1.º Una determinada preocupación tiene la peculiaridad de *descubrir* aquello de lo que trata y traerlo a la existencia. 2.º *Explicitar* de forma concreta lo descubierto tal como existe. 3.º *Mantener* de un determinado modo lo explícitamente desarrollado. 4.º *Entregarse* a lo mantenido, esto es, a partir de aquí volver normativos principios específicos para aquello de lo que nos ocupamos en otras preocupaciones. 5.º *Perderse*: aquello en lo que está la preocupación es propuesto tan incondicionadamente que cualquier otra preocupación está fundamentalmente motivada por ello.

Si se explicita una preocupación según los aspectos mencionados, entonces se abre un acceso a ella que designamos como el específico *desasosiego* de una preocupación.

[62] Si captamos la fenomenología en su concreta aparición en Husserl, obtenemos, en relación a esta consideración aparentemente crítica, una comprensión del estado de cosas de naturaleza totalmente positiva. Desde el comienzo debe darse el *resultado* al que ha de llevar la interpretación. La preocupación concreta que lleva a desarrollar la conciencia, como tal, en tanto que campo temático, a mantenerla y proponerla fundamentalmente como tema ulterior de la filosofía es la *preocupación por el conocimiento reconocido*, siendo este conocimiento reconocido mostrado y mostrable a partir de un *fundamento* definitivamente *asegurado*. Con el ensayo de Husserl en la mano, tenemos que establecer que una preocupación concreta por el conocimiento reconocido es de hecho la motivación general para el papel distintivo que desempeña la conciencia. Para este propósito, caracterizaremos primero la *finalidad general* del ensayo.

Como dice el título, su finalidad no es algo así como proponer un programa, sino dar forma a la conciencia para la *idea de una filosofía como ciencia estricta*. El ensayo se apoya en la convicción de que se ha perdido incluso la *idea* de una filosofía como ciencia estricta, de modo que el ensayo se encuentra ante la *tarea* de sacar a la luz esta idea y, posteriormente, dotarla de la fuerza de impacto con la que se propongan partes concretas de estas investigaciones y su método. La tarea propuesta no se realiza mediante una exposición temática, sino al hilo de una *crítica*. Se orienta, primero, hacia la falsificación de la idea de filosofía en general y, luego, al debilitamiento de esa idea. Esta concepción es sugerida mediante una distinción histórica. En la Época Moderna desde *Descartes* hasta *Kant* y, en parte, hasta *Fichte* ha estado viva una cierta idea de la filosofía científica.

Inmediatamente después, en el romanticismo, sufrió esta idea de una filosofía científica, un debilitamiento, en el que, sin embargo, [63] hay que constatar que *Hegel* tuvo esta misma esperanza de hacer de una vez por todas de la filosofía una filosofía científica, que, es lo que le importa tanto a él como a Husserl, hacer *enseñable* la filosofía. Husserl hace a la filosofía romántica responsable de una reacción que se puede designar *a)* como *naturalismo* y *b)* como historicismo.

A partir de estas dos tendencias, en la medida en que ponen en riesgo de ser arrasado el campo de trabajo de la filosofía, se sigue una doble ruina para la filosofía como ciencia estricta. Para su idea el *criterio* que ha de medirla es formaliter si la filosofía ha llegado tan lejos que puede presentar un contenido de enseñanza objetivamente comunicable que sea vinculante para todas las épocas. En la medida en que no puede, no es una ciencia estricta (a modo de complemento hay que observar hoy que Husserl tiene ahora una actitud mucho más positiva respecto de *Fichte* y también de *Hegel* y que no escribiría esas frases contra el idealismo especulativo).

Hemos trasladado el punto importante en la reflexión al planteamiento de la cuestión que nos interesa. Queremos llegar a claridad sobre el *carácter de ser de la conciencia*, que es el tema de la filosofía. Debe mostrarse previamente que está viva la preocupación mencionada en la configuración del campo temático "conciencia". Hemos de dirigir la atención a la crítica y hemos de preguntar: 1.º *¿Qué aspecto* tiene la crítica? *a) ¿Contra qué* se dirige? *b) ¿En qué modo* se lleva cabo la crítica así dirigida? 2.º ¿Qué *motivos* tiene esta crítica concreta? ¿Por qué precisamente el *naturalismo* y el *historicismo* se convierten en el tema de la reflexión crítica y por qué en el modo caracterizado que ha de considerarse como *clarificación de los problemas?* 3.º ¿Cómo se hace visible a partir de los motivos aquello que le importa a la crítica, la *preocupación* que está viva en el desarrollo de la crítica respecto de los medios? 4.º En relación con los caracteres dados mediante la preocupación del conocer tenemos que ver en qué medida esta preocupación específica es puesta *expresamente* de manifiesto en el ensayo. 5.º Por último, hemos de considerar, cómo a partir de la preocupación identificada de este modo [64] queda determinada la conciencia respecto del *carácter de su ser.* Simultáneamente veremos los límites de nuestro ensayo; al restringirnos exclusivamente al ensayo de Husserl, no estamos en disposición de hacer cognoscible por qué la conciencia llegó a ser el tema de la filosofía.

§ 8. *La crítica de Husserl al naturalismo*[13]

a) La naturalización de la conciencia

¿Qué aspecto tiene la crítica y contra quién se dirige? Contra el naturalismo y el historicismo. Tenemos que aclarar cómo se acuñó el término "naturalismo" y qué se tiene ante la vista cuando alguien utiliza esta expresión. El naturalismo aparece a la vez que el descubrimiento de la naturaleza. Análogamente el historicismo surge a partir del descubrimiento de la historia. El descubrimiento de la naturaleza como objeto de una ciencia determinada: la ciencia matemática de la naturaleza. El naturalismo es la consecuencia de este descubrimiento de la naturaleza. Esto quiere decir que el tipo de ser y de objeto del entramado de la naturaleza se convierte en la clave para la comprensión de *cualquier otro tipo* de ser y de objetividad. Por consiguiente, el *rigor específico de la ciencia matemática de la naturaleza* sirve como criterio de medida de todo el dominio de ser y su determinación epistemológica. La cuestión es, pues, hasta qué punto una *ampliación* semejante de una determinada *idea de ciencia y de objeto* se ha desarrollado en dirección al campo temático de la filosofía; en qué sentido el campo de objetos de la filosofía y su método se encuentra bajo la idea de la ciencia matemática de la naturaleza.

[65] El carácter fundamental de esta ciencia se caracteriza, dejando a un lado su rigor, por el hecho de que sus resultados se dejan formular mediante leyes. Una legalidad que en un sentido eminente es científica, es decir, "universalmente constrictiva". El *carácter constrictivo* de estas proposiciones es tan prevaleciente y, a la vez, en la existencia humana, se impone tanto, que representa el auténtico motivo que lleva a absolutizar la idea de esta ciencia. Esta naturaleza no es ajena a la filosofía puesto que la tendencia de la filosofía desde siempre se dirigió a la legalidad que puede formularse como *normatividad*. Por tanto, no es casual que una ciencia como la de la naturaleza, que se ha elevado a semejante rigor, se apropie de esta tarea y que el objeto específico de la filosofía sucumba a la ciencia de la naturaleza.

El primer aspecto del efecto de la naturalización de la filosofía se encuentra en que esta misma tendencia naturalista lleva a la *naturalización de la conciencia*. (Esta asociación de la idea y la

---

[13] Para los §§ 8-12, cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ed. cit., *Naturalistische Philosophie [Filosofía naturalista]*, pp. 294-322.

conciencia se retrotrae a *Descartes*.) ¿Cómo tiene lugar la naturalización precisamente de la conciencia y qué significa esto, en la medida en que la tarea de la filosofía ha de ser establecer las legalidades de los modos de comportamiento de acuerdo con su relación de sentido? Surge la tarea de obtener los fundamentos que legitimen el hecho de que algo como la conciencia hable de un objeto como siendo real y lo identifique. Para esta justificación de la legitimidad de las posiciones y los actos de conciencia se requiere un estudio de estas mismas relaciones. Se requiere una crítica del conocer. El *ser anímico*, visto como naturaleza, es determinado en el sentido de las *categorías de la ciencia de la naturaleza*. La organización unitaria de esta mala comprensión es lo que se puede denominar *psicología experimental*, en la medida en que pretende tener una importancia fundamental. Nunca se le pasó a Husserl por la cabeza decir algo contra la psicología experimental como tal. Las leyes ideales son reinterpretadas como [66] legalidades de los meros procesos de la conciencia. Esto se lleva a cabo no sólo en el ámbito del pensar, sino también en el ámbito de la acción voluntaria. También las leyes aquí válidas son reinterpretadas como leyes de los procesos psicológicos. Husserl subraya expresamente: las leyes lógico-formales son el índice ejemplar de toda idealidad[14].

b) La naturalización de las ideas

Junto a la naturalización de la conciencia se encuentra una nueva falsificación de la idea de filosofía como ciencia estricta en la *naturalización de las ideas*. Para la explicación de la "idea": las concretas investigaciones en las *Investigaciones lógicas*, que se ocupan de los significados. Éstos son vistos como unidades ideales en contraste con la multiplicidad de actos que los realizan al dar significado. Esta unidad de sentido es una unidad ideal de *validez*. Sobre el fundamento de esta unidad ideal de las proposiciones surgen legalidades totalmente determinadas de cierto tipo. La filosofía que mira todo como si fuera una ciencia natural reinterpreta esta legalidad específica del sentido como una legalidad del *curso de la naturaleza* de los procesos de pensamiento. La legalidad de normas e ideas es reinterpretada como una legalidad del curso del pensamiento. No se ve en absoluto la idea, no se ve la legalidad de las ideas. La crítica que está

[14] *Op. cit.*, p. 295

viva en la ciencia de la naturaleza es el tipo de crítica que se lleva a cabo como crítica dentro de los resultados cognoscitivos de la ciencia de la naturaleza en la dirección a las cosas. En cuanto que crítica propia de la ciencia de la naturaleza, es una crítica que se dirige a los estados de cosas. Es absurdo, dice Husserl, que las posibilidades críticas de una ciencia concreta puedan incluir las posibilidades de investigar críticamente esta ciencia, meramente en tanto que ella es ciencia. Esto da lugar a un cambio totalmente fundamental del objeto. El desconocimiento de este nivel fue el motivo para que [67] la ciencia de la naturaleza mostrase la pretensión de solucionar los problemas teórico-epistemológicos y, así, extraviar el camino que permite traer ante la vista la objetividad específica "conciencia" como tal y, a partir de ahí, aclarar la problemática que sitúa al conocimiento y a la acción como seres por sí mismos.

En esta reflexión, intencionadamente se ha separado la crítica del naturalismo de la del historicismo. De esta última nos ocuparemos más tarde y liberaremos la mirada para que vea una serie de nuevos estados de cosas.

El naturalismo es, primero, naturalismo de las ideas; segundo, naturalismo de la conciencia. La relación ideal de las leyes ideales, que, vistos los modos de comportamiento de la vida, puede designarse como legalidades normativas a las que corresponden las disciplinas de la teorética, la axiología y la práctica. Los últimos elementos constitutivos en los que se fundamentan estas legalidades normativas son las ideas. Es característico del naturalismo que no vea las ideas, es *ciego para las ideas*. La conciencia es el auténtico tema de la crítica, la conciencia como tema de la reflexión teórico-epistemológica. Se plantea la cuestión de si el método de la ciencia de la naturaleza tiene la capacidad de ser extendido de un modo fundamental; la cuestión de cómo es capaz incluso sólo de comprender, por no hablar de fundamentar, la justificabilidad de las posiciones de la conciencia.

c) El ser de la naturaleza como horizonte de la psicología experimental

Preguntémonos: ¿de qué modo trata de demostrar la crítica que el naturalismo es una falsificación de la tendencia a la filosofía estrictamente científica? La clave es la siguiente: si se pone de manifiesto que, con sus propios medios, la ciencia de la naturaleza no puede alcanzar el campo de problemas de la filosofía

en relación al modo de poner el objeto y elaborarlo en general, [68] entonces cualquier filosofía que haga uso de algún modo del método de la ciencia de la naturaleza correrá la misma suerte. La *psicología experimental* no es más que una disciplina científica que, en el modo de proponer su objeto y la idea de legalidad, acepta el método de la ciencia de la naturaleza.

De aquí se sigue una cuádruple tarea:

1. Caracterizar la cientificidad específica de la ciencia matemática de la naturaleza.
2. Caracterizar la tendencia científica de la psicología experimental.
3. Poner de manifiesto el ámbito de problemas de la filosofía.
4. La caracterización de la disciplina que conviene a este ámbito de problemas (la cientificidad se caracteriza tanto por ver adecuadamente el tipo de objeto como, después, por el modo de tratarlo motivado por ese ver).

El objeto de la ciencia de la naturaleza es la naturaleza como naturaleza física, como unidad de un ser cósico totalmente determinado. Se da, como carácter fundamental de este ser, que toda cosa en la esfera del ser es perceptible como idénticamente la misma en una multiplicidad de distintas percepciones directas. El ser de la cosa natural es a la vez tal que esta mismidad identificable de la cosa natural es perceptible por varios sujetos. Este ser cósico es identificable intersubjetivamente como siendo de esta o de aquella clase. Cada uno de estos entes tiene, como se dice, sus propiedades determinadas en toda la extensión del espacio y del tiempo y, a la vez, se encuentra en un entramado de series causales. Cualquier propiedad de una cosa no es más que una posibilidad, bajo leyes causales, de modificaciones reguladas específicamente de esta cosa en relación con toda la naturaleza. Así cada cosa es determinable, por principio, en el contexto de la naturaleza mediante el recurso a la conexión funcional de las relaciones entre cosas. Esta específica unidad cósica se muestra en las apariencias.

Este peculiar *ser de la naturaleza* es el *horizonte* implícito en el que se toman los estados de cosas [69] que *esta psicología* acepta, de modo oscuro y arbitrario, de la tradición: fantasía, percepción, representación. Estos fenómenos fundamentales no se convierten en sí mismos en el tema de la psicología, sino que, en conexión con ellos, se trabaja sobre los estados de cosas para establecer las reglas y regularidades específicas. También estas leyes

llevan consigo los conceptos fundamentales de los que surgen pero con la misma falta de comprensión y diferenciación. Esta carencia fundamental de la psicología se funda en el predominio de la consideración científico-natural que tiene como meta las regularidades de los sucesos y pasa por encima de la cosa que aparece, por lo que la psicología no consigue ver que su ámbito específico no es un ámbito como el de la ciencia de la naturaleza.

Las objeciones que Husserl hace tienen hoy menos vigencia, puesto que el trabajo fenomenológico ha penetrado en la psicología y han aparecido cambios esenciales que, sin embargo, no proporcionan ninguna esperanza de que se llegue a una nueva situación de la Psicología. Se han aceptado sólo los resultados del trabajo fenomenológico y el uso de los términos, pero de ello no se ha seguido ninguna purificación de la ciencia guiada por la fenomenología.

d) El ser peculiar de la conciencia como el verdadero objeto de la filosofía y el método de intuición de esencias para alcanzar proposiciones universalmente constrictivas

Frente al *ser de la naturaleza*, la *conciencia* tiene la peculiaridad de que en ella no hay nada parecido a una identidad que se mantiene en una multiplicidad de experiencias directas. Esto está excluido, por principio, del ámbito de ser de lo psicológico. Toda vivencia perceptible no es, por principio, ya la misma cuando es de nuevo percibida. Esto no identificabilidad de un ente del carácter de la conciencia llega hasta aplicarse al mismo sujeto, mientras que [70] las cosas de la naturaleza poseen una identificabilidad intersubjetiva. Esto es el fundamento concreto que justifica que el ser de lo psíquico se caracterice como corriente y flujo. Esto no es un título trivial y popular; al contrario, las razones para ello se encuentran en el *peculiar modo de ser de lo psíquico* mismo. Este ser psíquico, caracterizado así en relación a su perceptibilidad, es, por principio, un ser que no se presenta mediante apariencias, sino que es objeto tal y como aparece. Objeto de la filosofía no es nunca la naturaleza, sino siempre el *fenómeno*. Hay que observar que Husserl en las *Investigaciones lógicas*, en las que investiga de forma fenomenológicamente concreta, rechaza abiertamente el uso de la palabra "fenómeno". Este peculiar ser que es la conciencia es una unidad monádica, una unidad que está constituida por el hecho de encontrarse en una temporalidad que tiene un horizonte doblemente infinito. Cualquier ente de este ámbito del ser puede ser

continuado en la dirección de un pasado sin fin, como también de un futuro que no tiene fin.

¿Qué *método* tiene que corresponder al ser de la conciencia para que el trabajo con la conciencia constituya una *disciplina*, que conduzca a proposiciones *universales* y *totalmente constrictivas* y a una *objetividad absoluta?* Puesto que este ente está en una esfera de ser que no es la naturaleza, sino que es fenómeno, su método de investigación no puede ser el de la ciencia de la naturaleza. Puesto que no es naturaleza, sino que tiene algo como una esencia, el único método que conducirá a resultados firmes es el de la *intuición de esencias*. Este método, que tiene la tarea de ver las *conexiones ideales*, en tanto que ideales, y de poner lo que mediante él se ha visto en *proposiciones constrictivas* de la ciencia, es el único adecuado para una consideración de la conciencia que lleve a una situación y a una determinación distinta de la de la ciencia de la naturaleza [71].

§ 9. Clarificación de los problemas como purificación y radicalización de su tendencia. La preocupación por la certeza y la fundamentación de una cientificidad absoluta

Frente a esta consideración crítica, preguntémonos ahora: ¿dónde encuentra su motivo esta crítica? ¿De qué modo y manera elige su objeto y lo examina? ¿Cómo hemos de caracterizar este método crítico mismo? Husserl habla de que el método es una *clarificación de los problemas*[15, 16].

La crítica habla contra una naturalización con el fin de alcanzar una auténtica ciencia de la conciencia. En la medida en que esta clarificación es una crítica, se absolutizan precisamente la meta y la idea de una elaboración científica de la conciencia. La decisión es, pues, al mismo tiempo, una decisión, en virtud de principios, a favor del asunto del que se trata. En el transcurso de esta crítica importa alcanzar la posibilidad de una legalidad estricta, la clase de legalidad que es estrictamente objetiva, constrictiva y demostrable. El paso a la peculiar purificación del campo "conciencia" de todo lo que posea carácter eventual, que es el fundamento de una filosofía como ciencia estricta; el paso a la constricción universal, es, pues, la ya caracterizada preocupación por el conocimiento reconocido.

---

[15] *Op. cit.*, p. 297.

[16] * Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 8, pp. 292-293.

Una vivencia nunca puede ser repetible como la misma para un sujeto. El genuino contexto de ser de lo psíquico es una sucesión de vivencias regulada por una específica temporalidad, que tiene un horizonte doblemente infinito. Con relación a la identificabilidad, se podría decir que es intersubjetivamente identificable, puesto que un ser anímico es entendido unívocamente por una variedad de sujetos. Pero no puede equipararse con la identificabilidad intersubjetiva de la cosa de la naturaleza. La psicología concibe este ser psíquico, respecto de su modo de ser, como coexistiendo con [72] la naturaleza. El ser psíquico es puesto como fundado en el ser de la naturaleza. Toda legalidad es una legalidad de hechos y la ciencia de la naturaleza trata con eventualidades. La cuestión es, pues, si hay algo así como la posibilidad de hacer comprensible la eventualidad como tal mediante hechos.

No nos interesa ahora posicionarnos respecto del ser de la naturaleza y del ser anímico, sino que lo que nos interesa es la cuestión de qué *tendencias están vivas en la crítica del naturalismo*, y la de qué *preocupación guía la elección del objeto y la crítica*. En primer lugar, afirmamos: la preocupación de la que surge la elección del objeto de la crítica es la *preocupación por el conocimiento reconocido*, la *preocupación por asegurar el conocimiento* por medio de *conocer el conocimiento*, el *asegurar y fundamentar una cientificidad absoluta*. Por consiguiente, el naturalismo está bajo la crítica porque su problemática y método, mediante una elaboración científica exacta de la conciencia, ha de situar la legalidad normativa sobre una base científicamente asegurada. La *crítica* se realiza en la forma de la *clarificación de los problemas*. Los problemas son *aceptados* y, así, se realiza a la vez una *decisión* específica sobre lo que se pregunta y cuál es la tendencia del preguntar, en el sentido de una radicalización de la tendencia que está viva en lo aceptado. A Husserl le importa llevar a su fin radical la tendencia científica hacia la ciencia de la naturaleza. Al aceptar la crítica como una clarificación de los problemas, la crítica toma partido *a favor* de la tendencia científica del naturalismo. Se realiza en una *purificación*, de tal modo que se eliminan todos los momentos que podrían poner en peligro la adquisición de una *evidencia* y *certeza absolutas*.

1.º Por tanto, debemos, ante todo, darnos cuenta de lo que quiere decir: *clarificación de los problemas*, para ver, a partir de ahí, qué aspecto [73] tiene la purificación de la problemática y de los métodos de la filosofía naturalista y cómo en cada paso está viva la *preocupación por la cientificidad absoluta*. 2.º Hay que ver cómo la *ordenación de los problemas* está tomada positivamente

del naturalismo y cómo en ella se encuentra de nuevo la determinada inclinación a él y a su método. 3.° Hay que ver cómo en el centro está el *problema del conocer* y, por supuesto, el problema del *conocimiento de la naturaleza psíquica;* de este modo, el contexto del problema proporciona el *horizonte* para el tema de la "conciencia". 4.° Cómo en relación con ciertas *tendencias* en la *historia,* éstas se aprovechan positivamente.

§ 10. *Clarificación de los problemas*

Ad 1.° ¿Qué es un *problema*, qué posibilidades se encuentran posteriormente en una *clarificación de los problemas?* Cuando interpretamos desde más de cerca el contexto fenoménico "problema", en él hallamos los fenómenos de los que nos ocuparemos posteriormente de un modo fundamental.

"Problema" podría traducirse mejor como "lo arrojado delante". Se suele identificar generalmente problema con "cuestión". Un problema es una cuestión planteada expresamente y desarrollada de una determinada manera. Para el esclarecimiento del problema mismo en su estructura, nos vemos retrotraídos a la consideración posterior de qué es una *pregunta.*

a) La pregunta y sus estructuras

Distinguimos en una *pregunta*: 1.° Aquello *de lo que se pregunta*. 2.° Aquello *que es preguntado.* 3.° El *respecto* en el cual es preguntado, *en relación a qué* es preguntado lo que es preguntado; lo que es preguntado en ello. 4.° El *cómo del preguntar* mismo, es decir, la auténtica pretensión de la respuesta. 5.° A partir del carácter fundamental de estos momentos comprendemos la *relación* entre *pregunta y problema.* 6.° *Cómo vienen a nuestro encuentro* cosas tales como una *pregunta* o un problema, si preguntar es algo que [74] yace tirado por ahí, como una piedra en el camino: el ser de la "pregunta". 7.° La explicación de las posibles modificaciones de los momentos que son determinantes en una pregunta; la distinción entre aquello de lo que se pregunta y aquello que es preguntado, el respecto de la pregunta y el modo de la pregunta. 8.° La comprobación de que con una pregunta y un problema queda decidido, a la vez de antemano, un *método específico.* 9.° La relación entre *problema* e *historia del problema.* 10.° El análisis y la interpretación decisivos del preguntar como preguntar en tanto que

un *buscar.* La pregunta es un determinado buscar. Hay que decir que "pregunta" no es en absoluto un fenómeno teorético. 11.º El buscar como una *determinada preocupación* de la existencia. 12.º La preocupación misma como una *determinada posibilidad del ser* de la existencia. Únicamente desde aquí se puede decidir qué significa decidirse por un "problema".

En la pregunta concreta de si existe un mundo externo, aquello *de lo que se pregunta* es el mundo externo. En la pregunta, de acuerdo con las distintas posibilidades en las que está situado, aquello mismo de lo que se pregunta puede ser traído ante la vista de un modo más o menos expreso. En el planteamiento de la pregunta uno puede darse una mayor o menor cuenta de qué es mentado propiamente con aquello de lo que se pregunta, por ejemplo, qué significa "mundo externo" frente a un posible "mundo interno" etc. Pero también puede ser –y esto es la regla general– que en tal preguntar aquello de lo que se pregunta *no* sea escrutado *desde cerca.* Naturalmente existe como tema de la pregunta, pero no en una mirada que expresamente se lo apropie. Por consiguiente, aquello mismo de lo que se pregunta es lo que se articula mediante una pregunta, en nuestro caso, el mundo externo.

Mediante la pregunta, aquello de lo que se pregunta es tomado en un cierto *respecto*, se pregunta si el mundo externo tiene realidad. Aquello *que es preguntado* no es el mundo externo, sino el ser real del mundo externo. La pregunta misma articula, pues, aquello de lo que se pregunta en un cierto respecto. En consonancia a cómo se nos presenta aquello mismo de lo que se pregunta, el preguntar es el desarrollo de aquello que es preguntado como tal. El respecto de la pregunta, por tanto, es aquello respecto de lo que se le pregunta al mundo externo y esto es aquí su realidad. ¿En qué medida [75] el respecto de la pregunta es *expresamente* reconocido? (el "respecto" es lo mentado en el mirar-a, el contenido de la mirada). En la pregunta se halla la misma posibilidad de error con la que nos encontramos ya en el lenguaje. Aquello de lo que se pregunta es preguntado acerca de algo: su ser en el caso de la pregunta que nos sirve de ejemplo. La mayoría de las veces, aquello que es preguntado como tal es aquello que mentamos sin mayor reflexión con la "pregunta". Por tanto, en *aquello que es preguntado* aquello *de lo que se pregunta* es preguntado *como algo.* Y este "como algo", respecto de lo que se pregunta, es el respecto de la pregunta, más exactamente, aquello que está en este respecto, el *acerca de qué* del preguntar. De modo análogo a como aquello mismo de lo que se pregunta, el respecto es más o menos expresamente

reconocido en el planteamiento de la pregunta, por ejemplo, desde el comienzo, está determinado, más o menos, el concepto de "realidad". El grado en el que se desarrolla y es claramente disponible el respecto de la pregunta determina a la vez la posibilidad según la cual cabe destacar los momentos característicos en aquello mismo de lo que se pregunta, por ejemplo, el carácter de ser del mundo externo. Es evidente sin más que el desarrollo del respecto de la pregunta se halla en una relación intrínseca con el desarrollo de los caracteres intuitivos de la pregunta misma. Lo configurado en el respecto de la pregunta ofrece al mismo tiempo, sin embargo, la posibilidad de poner el marchamo de opinión dogmática a una pregunta, aunque se presente como pregunta.

El preguntar genuino, en el sentido de ir en pos de una decisión sobre la pregunta, se determina a partir de la *tendencia a responder:* a partir de cómo la respuesta es mentada, buscada y requerida. Son posibilidades características:

a) La tendencia a responder puede dirigirse a obtener respuestas en el sentido de *proposiciones válidas.* La respuesta es buscada como proposición y, ciertamente, como proposición de una clase tal que la proposición que sirve de respuesta enriquezca y promueva el *tesoro de verdades válidas* y así lo que se llama *resultado* pueda ser instalado y colocado en un ámbito de unidades objetivas de validez. Todas las proposiciones científicas, en la medida en que la ciencia es entendida como un sistema de proposiciones objetivas, son verdades en este sentido. Aquí se da una distinción en el sentido de que las proposiciones que, en tanto que resultados, [76] son proposiciones transitorias de modo que estas proposiciones, como formulaciones de unidades válidas, proporcionan la base ulterior para un volver a preguntar que se apoya en ellas mismas. Pero también en este caso la tendencia última a responder es la tendencia a un ideal entramado posible de todas las proposiciones válidas en general.

b) La respuesta a una pregunta puede tener, sin embargo, una orientación fundamental distinta que el responder en sí mismo y, de esta manera, la cuestión se ocupa también de ponerse mediante la respuesta en una determinada *relación fundamental con el ente del que se pregunta;* por tanto, no se trata de ampliar un elenco idéntico de proposiciones, sino de llevar el ser del que pregunta *a* un ser y un ámbito de temas, precisamente porque es

posible que exista el peligro intrínseco de ser arrastrado lejos de semejante ente. Esta tendencia a responder, *a llevar a un ente como tal*, permite varias posibilidades. Puede ser que el ente al que han de ser llevados el que pregunta y el que responde sea puesto de relieve en el interrogar y responder como un ente que es cuestionable acerca de su *propio sentido de ser*, que exige, por consiguiente, ser preguntado en virtud de su ser específico, de forma que tanto el dar respuesta como el preguntar no sean otra cosa que el poner de manifiesto las determinaciones del ser del ente. Aquí está incluido que el ente *que pregunta* (la existencia) co-determina de un modo fundamental el ser del ente del que se pregunta y a la inversa. La *respuesta desaparece* en este peculiar sentido, nunca llega a poseerse a sí misma, a diferencia del primer caso en el que ella, por decirlo así, cesa al cristalizarse en "construcciones objetivas". En el preguntar de esta clase existe la posibilidad de que la respuesta precisamente sea respuesta cuando ella comprende cómo desaparecer de modo adecuado. Cuando la respuesta desaparece y así deja expedito, en cierto modo, el *camino al ente, éste permanece en el preguntar.* La respuesta retrocede hacia el preguntar. En este retroceso del preguntar se constituye siempre un nuevo preguntar que es lo que llamamos *cuestionabilidad.* De momento no se ha dicho nada acerca de si este peculiar [77] preguntar y responder no están en relación con el enriquecimiento antes caracterizado, si no es ciencia. Deberíamos antes ponernos de acuerdo sobre el único preguntar y responder científico. A partir de estos modos posibles de responder y de la tendencia a responder, queda determinado cada punto de partida del preguntar, cada desarrollo del acceso. No podemos entrar aquí en la explicación concreta de estas relaciones.

b) El problema y los momentos de su ser: clarificación del problema como un co-decidirse por aquello de lo que se pregunta, lo que es preguntado, el respecto de la pregunta y la tendencia a responder

¿Cómo está ahora el *problema* del preguntar? ¿Qué clase de pregunta es el problema? En la pregunta se pone a la vez aquello de lo que se pregunta; no llega hasta a una elaboración

expresa. El problema es una pregunta planteada, una pregunta tal que se la considera digna y necesitada *expresadamente* de respuesta, una pregunta expresamente planteada de acuerdo con la tarea. El *carácter de tarea* distingue un problema de una pregunta cualquiera, naturalmente el carácter de tarea para el conocimiento investigador. Una vez que, en este problema, la tarea es expresamente concebida, lo que importa es, sobre todo, avanzar en el responder. En el *planteamiento de un problema,* todavía se emplea mucho menos tiempo en investigar aquello de lo que se pregunta en sí mismo. Es característico que se dé como algo dentro de lo cual está ya todo dado también. En este peculiar carácter de ser del problema se halla la necesidad de un encubrir aquello de lo que se pregunta, un encubrimiento que se funda necesariamente en el planteamiento del problema. Todo problema discutido y reconocido públicamente no es tanto el signo de algo profundo como el de un prejuicio de lo más peligroso ya que los problemas, en cuanto tales, son apropiados para *encubrir las cosas,* en la medida en que el problema choca con la respuesta y depende de aquello que es preguntado. En el problema, aquello de lo que se pregunta es preguntado sólo en aquel respecto de la pregunta que es aceptado con el problema mismo y tal como aquello de lo que se pregunta es *aceptado* tradicionalmente.

[78] La mayoría de la veces, los problemas no existen como preguntas expresas, sino como *enunciados interrogativos.* Señalan una comprensión que se corresponde con las palabras en direcciones determinadas del preguntar. Las palabras llevan consigo de forma tradicional el planteamiento de la pregunta. Estos *problemas verbales* y el modo peculiar de la existencia de los problemas podrían ser objetivados en la consideración histórica; se habla de una llamada "historia de los problemas", de "localización de problemas", de "intereses problemáticos dominantes"[17]. La Escuela de Marburgo ha prestado un rele-

---

[17] Cf., sobre la "historia de los problemas", W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Achte, unveränderte Auflage. Tübingen, 1919, p. IV. [*Manual de historia de la filosofía.* 8.ª edición no modificada, Tubinga, 1919, p. IV]; N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte.* In: Kant-Studien. Fünfzehnter Band. Berlín, 1910, pp. 459-485 *passim.* [*Para el método de la historia de la filosofía.* En *Kant-Studien,* Tomo 15.º, Berlín, 1910, pp. 459-485]; Cf., sobre la "localización de problemas", N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Berlín, Leipzig, 1921, p. 3, p. 5. [*Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento,* Berlín, Leipzig, p. 3 y p. 5, cf., sobre los "Intereses problemáticos", N. Hartmann, *Zur methode der Philosophiegeschichte,* (*Para el método de la historia de la filosofía*), ed. cit., p. 482.]

vante servicio al haber despertado la sensibilidad para una viva consideración histórica (dentro del ámbito de las posibilidades de aquella época), que se designaba a sí misma entonces como "historia de los problemas". Para esta consideración histórica hay un elenco en cierta medida determinado de problemas, ya descubiertos por Platón, Kant, etc. De lo dicho tendría que haberse vuelto obvio que hay problemas sólo para *situaciones*, pues sólo entonces se dicta y fija un respecto de la pregunta. Se vuelve explícito en cierto modo un respecto de la pregunta. *Hay historia de los problemas sólo sobre la base de una situación filosófica expresa*. Por el contrario, una investigación *verdaderamente* libre de situaciones conoce sólo "temas", como posibles fuentes y motivos del preguntar y del desarrollo del respecto de la pregunta. Un último momento es que en todo problema se da a la vez su método. Se establece algo, mediante conceptos específicos, sobre aquello delimitado de lo que se pregunta.

No ha de resultar difícil ahora, sobre la base de los momentos del ser del problema que se han descrito, llegar a comprender qué quiere decir *clarificación de un problema*. Clarificación de un problema no quiere decir [79] más que captar como tarea en la pregunta, a la vez que ella, aquello de lo que se pregunta y aquello que es preguntado, es decir: *decidir a la vez por aquello de lo que se pregunta, el respecto de la pregunta y la tendencia a responder*. Esto se aplica también a la clarificación crítica de la tendencia del problema del naturalismo.

c) La clarificación de Husserl de la tendencia del problema del naturalismo mediante la purificación trascendental y eidética de la conciencia. Validez absoluta y evidencia

En la *clarificación del problema del naturalismo*, Husserl decide el *objeto* determinado y a la vez el *modo de tratarlo* como un objeto científico *exacto*. La clarificación consiste en lo siguiente: la *conciencia* que ha sido propuesta, entre otras cosas, como punto de partida, es clarificada, y es asimismo clarificado a la vez el *respecto de la pregunta* y la *tendencia de la pregunta*. El modo y la manera de la tendencia a preguntar de forma científico-exacta de lo clarificado. Una *purificación* del objeto y del modo de tratarlo. Esta purificación, que es doble, nos debe mostrar que en ella vive la preocupación mencionada por el conocimiento reconocido.

¿En qué sentido es purificada la conciencia para convertirse, en tanto que purificada, en el objeto de una *fenomenología de la conciencia?* La conciencia es propuesta como punto de partida de la psicología de tal modo que con ella es puesto simultáneamente el ser físico. Todas estas propuestas de la conciencia como entramado de vivencias son co-posiciones de la *naturaleza*. Para que los estados de cosas sean comprendidos en su ser conocidos, la esfera que debe proporcionar tal conocimiento no puede ser del mismo carácter. La conciencia tiene que ser purificada de toda mezcla de posiciones de la naturaleza. No puede ponerse en ella algo como la conciencia de un *hombre*. Husserl llama "trascendental" a este estar libre de toda posición de la naturaleza. Éste es la única purificación del campo de objeto en el sentido de la desconexión de toda posición natural. El campo de la conciencia no es, según su ser, una eventualidad. Sin embargo, no se desconecta [80] que este ente es un ente individual, único. El ser de la conciencia es en toda desconexión trascendental de la naturaleza una unicidad individual de la corriente de vivencias.

¿Hay un método de tratar la conciencia pura trascendental para que las afirmaciones que surjan a partir de él tengan validez intersubjetiva? Esta exigencia es satisfecha por lo que Husserl llama conocimiento de esencias. También aquí hay que observar que la idea del conocimiento de esencias ha surgido de una determinada delimitación crítica de la ciencia de la naturaleza. Esta purificación es la denominada purificación eidética de la conciencia. En esta doble tendencia de purificación, la trascendental y la eidética, está viva la preocupación por asegurar un campo de objetos que pueda lograr una constricción absoluta.

Sólo gracias a la reducción trascendental, se obtiene el tema respecto del cual puede surgir la cuestión: ¿cómo es posible una ciencia referida a él? ¿Qué clase de comprensión debe darse para que se pueda establecer una ciencia? ¿Qué modo de comprensión satisface la idea de la fundamentación absoluta?

Si tenemos ante los ojos, de forma puramente histórica, el desarrollo de la fenomenología, vemos que en las *Investigaciones lógicas* nada se dice todavía sobre la intuición de esencias. En la segunda investigación aparece algo similar a una teoría de la abstracción, una fenomenología de la aprehensión de lo universal que se limita a investigar la conciencia de lo universal en el sentido de experiencia de cosas corpóreas y de cosas en general. Con ello nada se decide fundamentalmente sobre si semejante aprehensión de especies se puede transferir sin más

a cualquier campo de objetos. Sin embargo, esta ampliación tiene lugar en el sentido en que se dice que sólo la aprehensión de esencias es la clase de aprehensión de la conciencia trascendental pura en la que aparecen proposiciones que son constrictivas por toda la eternidad.

Por consiguiente, podemos ver a partir de qué motivos de decisión surge la *preocupación* de *asegurar* y mantener una *cientificidad absoluta* respecto de la [81] *conciencia trascendental pura*. Está todavía por decidir si está justificada la manifestación de Husserl de sostener algo sobre toda conciencia, incluida la de Dios[18]. Junto a otros, Husserl realiza lo que es esencialmente decisivo desde el punto de vista científico dentro de la tendencia científica. *El planteamiento purificado del problema es, sin embargo, todavía naturalismo*.

Con respecto a la denominación de "trascendental", es preciso observar que, en la obra husserliana, se tiene que distinguir entre lo que ésta determina sobre sí misma y establece de un modo puramente terminológico y lo que su autor produce en un trabajo real. Que esto no se hizo, sino que se lo interpretó muy mal, se pone de manifiesto en el hecho de que su obra *Ideas* sólo se vio en conexión con la filosofía de su época. Si se atiende a estos aspectos, se pierde la posibilidad de ver lo decisivo. Lo esencial es que aquí se hizo algo, que los *temas* avanzaron. La autointerpretación carece de importancia. Donde se hace algo efectivo, la mayoría de las veces quien lo hace no sabe de qué se trata.

§ 11. *El orden del planteamiento de la pregunta y la clave para la explicación de la estructura de todos los entramados de vivencias*

a) Orientación hacia las relaciones entre las disciplinas; filosofía como ciencia de normas y valores

Un segundo momento que hace patente esta preocupación por el conocimiento reconocido está estrechamente unido con el primero y se muestra en el *orden del planteamiento de la cuestión*. El primero es la idea de validez y evidencia absolutas. El contexto entero de la pregunta se desarrolla dentro de un espacio determinado que *está* [82] *orientado hacia las relaciones entre*

[18] E. Husserl, *Ideen I*, p. 156 s. [*Ideas*, § 79.]

las disciplinas. En vez de la ciencia de la naturaleza, hay que fundar una nueva disciplina. No se pregunta en absoluto si tiene sentido una disciplina así. La propuesta de una disciplina está guiada a su vez por un interés en la disciplina; debe alcanzarse la disciplina fundamental de la filosofía. Por consiguiente, la disciplina que ocupe el lugar de la ciencia de la naturaleza, debe convertirse en la disciplina fundamental de la filosofía, que existe, ella por su parte, además como unidad de disciplinas. El concepto entero de la filosofía se orienta hacia esta unidad de las disciplinas para la que se logra una disciplina fundamental como ciencia de normas.

En este contexto se muestra una constricción tradicional más de la fenomenología que se dirige también aquí a una cientificidad estricta, a saber: la concepción de la filosofía como una *ciencia de normas y valores*. En todo el ensayo discutido nada se dice sobre el objeto, sino que sólo se trata ampliamente la idea de una disciplina de él. La preocupación por el conocimiento reconocido se muestra *en* lograr una nueva cientificidad. No se llega ni a mencionar el interés en la *cosa misma*, excepto en la medida en que es una cosa que hace posible algo así.

b) El conocer teórico como clave

El tercer elemento está dado en el hecho de que el planteamiento de la pregunta de la filosofía y toda la crítica no tiene como clave nada semejante a una estructura fundamental de la conciencia. Más bien, la *clave* es la clase de vivencias del *conocer teórico* y, ciertamente, la clave para la explicación de la estructura *de todos* los entramados de vivencias. La conciencia práctica es tratada siempre de modo analógico. "Lo análogo sirve también para los valores y las acciones"[19]. Por consiguiente, la primacía la tiene el pensar teórico, pero no en el sentido de que primero se pregunte: ¿cuál [83] es el fenómeno *originario* del conocer teórico? Sin más, se convierte en fundamento, como *prototipo, el conocimiento matemático de la naturaleza*. Las llamadas ciencias del espíritu siempre se determinan sólo en oposición a las ciencias de la naturaleza, en relación *a éstas* como siendo *otras*. La idea de la ciencia es delineada por la *idea de la matemática* como ciencia. Una vez más, una orientación

---

[19] Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft. [Filosofía como ciencia estricta]*, ed. cit., p. 290.

puramente formal hacia el momento de la validez. Incluso el modo de *validez de las normas* es visto a partir de lo absolutamente teorético. "Los principios lógico-formales son el índice ejemplar de toda idealidad"[20]. Por consiguiente, se puede considerar que se ha mostrado mediante estos cuatro momentos característicos que, de hecho, en este planteamiento total de la cuestión, la preocupación por el conocimiento reconocido desempeña un papel director, que proporciona y mantiene el problema.

§ 12. Momentos característicos de la preocupación por el conocimiento reconocido en la crítica de Husserl al naturalismo: luz de fondo, caer preso de, construir anticipadamente, entrampamiento, descuido

Además de los momentos ya mencionados, hemos de preguntarnos también qué aspecto tiene esta *preocupación misma*, qué momentos característicos son tenidos en cuenta precisamente para esta preocupación concreta. La preocupación *por una constricción absoluta*, en el modo como dirige la crítica y el trabajo positivo, muestra un momento característico, muestra un fenómeno, que designamos como *luz retrospectiva*. Este fenómeno peculiar como carácter de la preocupación se encuentra en lo que está en la preocupación misma –la objetiva constricción que tiene que ser alcanzada–, está activo en el concreto *ser* de la preocupación misma, de forma que todo lo que llega al campo de visión de la preocupación es determinado más de cerca por *aquello* de lo que nos ocupamos.

A la luz de la preocupación caracterizada por el conocimiento reconocido [84] se ve todo lo que ella coloca en su entramado de tareas. Toda pregunta, todo tema es tomado de antemano en esta determinada orientación. Husserl dice expresamente: "De hecho, la idea de la ciencia es omniabarcante; pensada en su perfecta realización, es la razón misma"[21]. Esta proposición es de un alcance que quizá sea, al comienzo, pasado por alto. La luz de fondo que cae, desde aquello de lo que nos ocupamos, sobre todo aquello que considera la preocupación, es el momento característico de la preocupación en la medida en que ésta se caracteriza por no saber nada de sí misma.

[20] Cf., *op. cit.*, p. 295.
[21] Cf., *op. cit.*, p. 296.

Se encuentra en la preocupación de este tipo una peculiar *carencia de* expresabilidad del hecho de que la preocupación *cae* presa en aquello de lo que se preocupa. La preocupación en cuanto tal no tiene tiempo de darse cuenta de si aquello de lo que se ocupa está determinado finalmente por *ella* misma. Este inexpresado ser llevado por ella misma se expresa en el carácter de luz de fondo. Aparece lo que denominamos *caer presa* de la preocupación.

La inexpresabilidad que hace posible que la preocupación se absorba en sí misma tiene, sin embargo, una expresabilidad *específica:* la expresabilidad del *construir anticipadamente* como un peculiar reflejo dado con ella misma. En la medida en que está absorta en aquello de lo que se preocupa, la preocupación permanece inexpresada, pero ella tiene, no obstante, una peculiar interpretación de sí misma en la forma de una *sistemática programática:* ella se proporciona una significación y un sentido y una explicación mediante el programa que se construye anticipadamente para sí misma de un modo puramente formal. Mediante esta construcción anticipada, la preocupación se da a sí misma una tranquilidad completamente específica y la seguridad de un compromiso que constriñe objetivamente. La preocupación se da a sí misma, mediante *este tipo* de construcción anticipada de aquello de lo que se ocupa, su expresabilidad específica. La preocupación exige una específica tranquilidad para entregarse completamente a aquello de lo que se ocupa. Mediante esta construcción anticipada aumentan simultáneamente las posibilidades de la luz de fondo. [85] La seguridad con la que todo es dado en el sentido del programa, que hace violencia a toda la historia en este sentido, se incrementa con el desarrollo de lo construido anticipadamente como tal. La luz de fondo llega hasta el punto de que la posibilidad de una moralidad concreta se vuelve dependiente de que se disponga de una ética como ciencia absolutamente constrictiva. Mediante la construcción anticipada, la luz de fondo queda afirmada en sus propias posibilidades de actuación. A partir de la idea del diseño de todas las tareas que tienen que ser llevadas a cabo en el futuro, queda determinado todo lo que ha de encontrarse en tanto que perteneciente, en esta o aquella dirección, al programa.

Si se siguen estos momentos, la luz de fondo y el construir anticipadamente, y la expresabilidad característica de la preocupación, se pone de manifiesto algo originario que se halla en el fundamento de esta conexión fenoménica: un fenómeno fundamental que no pertenece sólo a la preocupación, sino que

nosotros conoceremos unido mucho más estrechamente al carácter de ser de la existencia, el *entrampamiento:* el hecho de que la preocupación, en la medida en que queda absorta en aquello de lo que se ocupa, es lo que es, gracias a que *ella se entrampa a sí misma.* Gracias a este entramparse-a-sí-misma, la preocupación llega a determinar todo y cada cosa a partir de aquí.

Este entramparse-a-sí-misma hace que todo lo que aparece en el camino de la preocupación sea algo de lo que se ocupe, de tal modo que aquello de lo que no se ocupa no simplemente sólo no existe, sino que de ello se ocupa como algo que no tiene que existir. En el entrampamiento, vemos un fenómeno ulterior que es designado como *descuido.* Toda preocupación *qua* preocupación descuida algo. Esto no es algo que se le imponga a la preocupación desde fuera. Aquello que es descuidado es precisamente aquello de lo que la preocupación misma pretende ocuparse. Debemos tratar de tener presente este fenómeno concreto. Tenemos que examinar de qué clase es el descuido de la preocupación por el conocimiento reconocido, si ella descuida algo precisamente dentro de aquello de lo que pretende ocuparse. Preguntemos, por tanto: ¿qué descuido es el que se hace patente en esta concreta preocupación? Gracias al hecho de que ponemos de manifiesto un determinado descuido [86], y lo ponemos de manifiesto como descuido de esta determinada preocupación, obtenemos una nueva confirmación del carácter de preocupación de esta preocupación misma. La labor de poner de manifiesto este descuido característico la llevaremos a cabo investigando *la segunda parte de la crítica husserliana, la crítica al historicismo.* Tendremos que probar en qué medida en esta crítica se determina un específico descuido de esta preocupación. Para ello tendremos que probar primero que en la crítica al naturalismo ya se ha hecho patente el descuido. Sólo a partir de aquí veremos que el descuido no es como un olvido. Veremos que aquello que se descuida, se descuida de acuerdo con el sentido de la preocupación. Lo que es descuidado no se olvida, sino precisamente es expulsado. La preocupación se defiende contra aquello que descuida.

El tema es la conciencia y, naturalmente, la legalidad de todo posible comportamiento. Esta legalidad es, como tal una legalidad ideal y se funda en la idea de que ella, en tanto que legalidad normativa, tiene que ser asegurada de forma que se alcance una general *determinación normativa absolutamente objetiva de toda la existencia de la humanidad.* La tarea de la ciencia normativa tiene la finalidad de consolidar y regular la existencia

humana, es decir, regular y fijar la cultura. En las consideraciones anteriores, nunca se había hablado de *qué* debía ser sometido a normas, nunca al *ente que* está sometido a normas se le había situado bajo investigación en el mismo sentido originario. Incluso se dijo que fenómenos tales como el "*yo* concreto" y el "alma" tenían que ser desconectados. Por consiguiente, aquello que debe ser sometido a normas no entra en la esfera del tema propiamente dicho. Si esto debe ser afirmado como un descuido, entonces aquí no se da la creencia de que lo que está sometido a normas debe ser investigado con el fin de que la norma pueda ser adecuada para aquello a lo que ha de someterse a normas. Más bien, es un asunto mucho más de principio: no cabe poner de relieve el sentido de la norma y de la legalidad normativa mientras no tengamos presente qué tipo de ser significa el *ser sometido a normas* y el *ser sometible a normas.* [87] La posibilidad de la normatividad no puede ser explicada sin que se la investigue como normatividad *para,* es decir, sin que se investigue el *para qué* en la estructura de su ser.

Por tanto, la razón de que se presente de hecho este descuido, la razón de que se discuta la idea de someter a normas con una sorprendente indiferencia, se encuentra en que la idea de la norma surge a partir de una mirada completamente aislada, que a su vez procede de antemano de la preocupación por el conocimiento reconocido. Surge a partir del estado de cosa del *juicio teórico.* Una proposición teórica es dicha. La proposición dicha es la base para una consideración que subraye la diferencia en ella entre el caso de la proposición que tiene lugar y el sentido válido de la proposición. El último es objetivamente válido, *siempre* él mismo, mientras que, a diferencia de él, el concreto enunciado de juicio varía realiter. Todo aquello que se caracteriza como un caso concreto de juicio es desconectado como oscuras formas aparenciales de lo válido. Sobre esta estrecha base se alcanza la distinción de ideas válidas, etc., y se traslada, mediante el correspondiente proceso de formalización y analogía, a todo comportamiento adecuado a la conciencia. En la medida en que todo interés se halla en la justificación de semejante validez, toda investigación de la conciencia está dirigida de tal manera que, desde el comienzo, desatiendan *lo que* debe estar sometido a normas. Tenemos que aprender a comprender que este descuido no es un simple pasar por alto, un dejar de atender algo que posteriormente podría subsanarse, sino que lo que en este caso se descuida, se *descuida en el modo de un ocuparse.* Éste es el genuino sentido de la crítica del historicismo [88].

§ 13. *La crítica de Husserl al historicismo*[22]

Ahora surge la cuestión: ¿cómo aparece la *historia* en el campo de visión dentro de la temática de la conciencia? Hay que subrayar que el planteamiento filosófico de la cuestión durante todo este tiempo, e incluso hoy, está orientado fundamentalmente hacia la *ciencia* y las *disciplinas*. Por tanto, la historia como tema de una ciencia o de un grupo de ciencias: la historia como *historiografía* conocida científicamente.

a) La otra base de esta crítica

A modo de introducción, Husserl dice que el *historicismo* es la exageración de una determinada idea científica. La ciencia de la historia, dice Husserl, sólo tiene que tratar con hechos. Su objeto pertenece a las ciencias empíricas de hechos. Al principio, no se alcanza a ver cómo esta cuestión puede estar relacionada con la idea de una filosofía como ciencia estricta.

Contemporánea con la teoría del conocimiento de entonces, aparece una filosofía que recibe su impulso de *Dilthey*. En el transcurso de sus investigaciones históricas, *Dilthey* llegó a ciertas concepciones fundamentales sobre la historiografía. De acuerdo con la convicción de *Dilthey*, el "desarrollo de la conciencia histórica" lleva gradualmente a destruir la creencia en la existencia de una filosofía absoluta, es decir, en este caso, la creencia en la conciencia de como *saber*[23]. La formación de la conciencia histórica, mucho más que el desacuerdo de los sistemas, es un motivo para reconocer la imposibilidad de una filosofía absoluta. Hay que decir de antemano que esta tendencia no alcanza la claridad que podría [89] pretender de forma que la *crítica husserliana al historicismo se encuentra, desde el principio, sobre otra base distinta* que la del naturalismo. En el naturalismo no sólo un grupo de ciencias, una teoría de la ciencia, ocupa un posición mucho más clara y más comprensible, sino que el interés de Husserl ancla primariamente en el grupo de ciencias del naturalismo, mientras que falta un trabajo detenido sobre el segundo grupo, de forma que el análisis de la

---

[22] Para los §§ 13-14, cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, ed. cit., "Historizismus und Weltanschauungsphilosophie", pp. 323-341. [*La filosofía como ciencia estricta*: "Historicismo y filosofía de la concepción del mundo.]

[23] Ibíd., p. 324.

exageración del sentido científico de este grupo se vuelve poco seguro, la argumentación más precavida, y, por otra parte, apela más al sentimiento que a una intuición absoluta. Esta crítica se mueve en la dirección que muestra Husserl al decir: la historia, es decir, la historiografía, no puede pronunciarse ni a favor ni en contra de la validez de las ideas. Por consiguiente, los hechos, que hasta ahora no han proporcionado una filosofía como ciencia estricta, no son ninguna prueba en contra de la posibilidad de la idea de esta filosofía. Pone de relieve el argumento usual: el historicismo, si se piensa de manera consecuente hasta el final, conduce a un relativismo y éste al escepticismo[24].

b) La existencia humana como lo descuidado en la deficiente preocupación por la legalidad normativa absoluta

Para nosotros la cuestión principal es *comprender la conciencia en lo que toca al carácter de su ser.* Este carácter de ser se hace visible cuando nos percatamos de forma concreta de la preocupación que se mueve en torno a la conciencia como un específico campo del conocimiento y, tras ello, nos preguntamos *de qué* se ocupa en él. Es preciso determinar la *preocupación viva en la crítica de Husserl.* La preocupación por obtener una seguridad absoluta del conocimiento es lo que determina toda la crítica, tanto en la elección del tema como en su tratamiento. En nuestras últimas reflexiones, hemos llegado a poner de manifiesto un momento fundamental de la preocupación que fue designado como el descuido inherente a toda preocupación. [90] Desde el principio, para comprenderlo, hemos de observar que el descuido mismo es algo de lo que se ocupa la preocupación. El descuidar puede ser caracterizado como una preocupación *deficiente.* Deficiente es un ser que, en el modo de su ser, causa prejuicios a aquello con lo que está y a aquello con lo que, como ente, se relaciona. Por tanto, el descuidar es ello mismo una preocupación, por supuesto, una *preocupación deficiente de manera que la preocupación no puede llegar a aquello de lo que se ocupa de acuerdo con su propio sentido.*

Entre otras cosas, la preocupación se preocupa de dejar algo fuera. Al carácter de ser de la preocupación no le pertenece

---

[24] *Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 9, p. 293

simple y meramente ser, sino *el tener tales y cuales posibilidades determinadas*. En la forma de descuido nos encontramos con la peculiar emoción que se halla en el ser de toda preocupación. Descuidar no es simplemente dejar fuera, sino que. en tanto que la preocupación se las tiene que ver con aquello de lo que se ocupa, también se las ve con aquello que descuida. La preocupación se ocupa de que lo descuidado permanezca auténticamente como descuidado y que no le venga de nuevo a su camino (por lo que, precisamente en el descuidar, algo de lo que supuestamente nos ocupamos permanece como no descuidado). La preocupación extravía el camino hacia aquello que ella descuida para no ser molestada de ninguna manera en su descuido.

Por tanto, afirmamos: ¿qué es aquello de lo que nos ocupamos? De la constricción absolutamente justificada de la norma para hacer posible una figura ideal de la cultura como realización auténtica de la idea de la humanidad. Bajo la mirada está una supuesta carencia de la existencia humana que debe ser eliminada fundamentalmente mediante el trabajo de dar seguridad absoluta a los normas. De este modo, la propia existencia humana existe también dentro del círculo de aquello de que nos ocupamos. Permanece la cuestión: ¿qué es lo descuidado? En la preocupación por dar seguridad absoluta a las normas y, a la vez, por desarrollar una legalidad auténtica, la existencia humana no se convierte en absoluto en tarea de la reflexión. Precisamente aquello que, como tal, tiene que ser asegurado, no entra en absoluto en el tema de la reflexión. En primer lugar, no entra en el tema de un modo fundamental como lo hace todo lo demás, en segundo lugar, es [91] rechazado como de importancia secundaria, cura posterior[25]. Todo el peso de la preocupación descansa meramente sobre la legalidad normativa en cuanto tal. *Lo descuidado es aquello de lo que propiamente nos ocupamos: la existencia humana*. En vez de preguntar qué es ella, se abandona en una contingencia rutinaria la idea de la humanidad y el concepto de ser humano. Hay que mostrar de forma más precisa qué aspecto tiene lo descuidado y cómo la preocupación es preocupación deficiente, cómo la preocupación se preocupa de que la existencia humana no sea puesta de relieve en sí misma, de volverla no peligrosa y de mantenerla en su ausencia de peligrosidad.

[25] [En latín en el original, "preocupación secundaria".]

§ 14. *Crítica del historicismo por la vía de la clarificación de problemas*

El *historicismo* igualmente es considerado más detalladamente por la *vía de la clarificación de problemas*. Ante todo se debe mencionar que en el campo de la discusión del historicismo uno se encuentra con la existencia humana concreta. Veremos que, ya mediante el planteamiento de la cuestión, nos ocupamos de que la historia como tal no aparezca ante la vista.

a) La crítica de Husserl a Dilthey

En la crítica al historicismo, que se lleva a cabo asimismo en la forma de la clarificación de los problemas, se adopta una determinada *concepción del mundo* que había desarrollado *Dilthey*. Sin embargo, *Dilthey* se refirió a ella con una palabra a modo de tópico que desde el principio la encubrió. Falta en esta crítica la posibilidad de comprender *positivamente* en ningún sentido la obra *diltheyana*. Dado que esta obra ha caído desde el comienzo bajo el tópico del "historicismo", la crítica se realiza mediante la clarificación de los aspectos perjudiciales que se halla en el propio *Dilthey*. En esta crítica del historicismo no se aclararán las oscuridades, sino que serán elevadas a principios.

[92] Respecto de la cuestión acerca de qué aspecto tiene la existencia histórica en cuanto tal, el propio *Dilthey* fracasó porque no tenía ni siquiera ninguna posibilidad de plantear esta cuestión. Sin embargo, hay que decir que la tendencia a interpretarle desde una filosofía normativa cualquiera, para tildarle a continuación de relativista, es totalmente ajena a su esencia. Se tiene que permitir que la obra *diltheyana* se mantenga tal como es. No se le debería juzgar desde las usuales y conocidas ideas de la filosofía; tenemos que aprender a comprender que su obra no es una reflexión vacía sobre la historia y la conciencia histórica; que su obra era una obra histórica y que en ella se desarrolló paulatinamente algo así como la posibilidad de una nueva y peculiar conciencia de la existencia. Para el propio *Dilthey*, la vida en la historia era una posibilidad de la ex-sistencia, que él mismo había vivido, aunque él no había alcanzado total transparencia respecto de ella, ya que todavía permanecía dentro de la consideración tradicional de la historia que yo, por mi parte, designo como la *consideración estética de la historia* bajo la idea de la humanidad. Esto lleva a la crítica, para daño suyo,

a aceptar las carencias de claridad que se encuentra en el mismo *Dilthey* y tomarlas como ocasiones de refutaciones.

b) La existencia histórica como lo descuidado

Si lo contemplamos de modo positivo, podemos preguntar: ¿qué *descuida* la preocupación por el conocimiento reconocido en la crítica al historicismo? Respecto de esto, hay que decir que, en la crítica al historicismo, se pone decisivamente de manifiesto el momento característico de la luz de fondo. ¿Cómo penetra en general la historia en el campo de visión? La historia entra como campo temático para una tarea cognoscitiva totalmente determinada. Está abortada de antemano la posibilidad de ver la propia existencia histórica como tal, de desarrollar una relación originaria con el ser histórico. La cuestión de qué es el ser histórico como tal no puede aparecer en absoluto dentro de esta clarificación del problema.

[93] La historia es planteada como *objeto* de la *ciencia de la historia*, como un determinado ámbito unitario de hechos: En tanto que la ciencia de la historia tiene determinadas tareas de reflexión, la historia se convierte en el material para la consideración histórica con relación a esos aspectos. La *existencia histórica* se degrada hasta convertirse en material eventual para determinadas tareas. Esta tarea se caracteriza como sigue: a partir del material eventual concreto de la existencia espiritual, se pone de relieve la multiplicidad de las configuraciones, en tanto que configuraciones del sentido. Esta consideración de la configuración tiene sus analogías exactas en la naturaleza orgánica. También en la naturaleza orgánica hay posibilidades de poner de relieve lo morfológico. La idea de esta consideración histórica es una morfología o tipología del acontecer histórico. Como material se mueve todavía más en el papel de lo que carece de importancia. Lo individual en cada caso es sólo el material ejemplar para el tipo. Mediante este desarrollo total de la idea de una consideración histórica *se degrada completamente la existencia histórica.* La historia penetra en el campo de visión sólo como objeto de la ciencia de la historia. Se pierde el camino hacia lo histórico, en cuanto tal. *La preocupación por el conocimiento reconocido ha excluido la existencia humana como tal de la posibilidad de que venga a nuestro encuentro.* La historia es degradada un nivel más como una escombrera de materiales y una recolección de ejemplos para ocurrencias filosóficas. Queda cortada la tendencia a capturar la existencia humana.

El descuido, la preocupación por lo descuidado, se muestra ahora en que con esto todavía no se da por satisfecho, sino que la historia, degradada de este modo, se admite ahora en esta degradación para plantear la cuestión de qué importancia tiene la historia para la idea de una filosofía como ciencia estricta de la legalidad absolutamente justificada. Se pone a la historia en un respecto en relación al cual no se pregunta de ninguna manera si este respecto tiene sentido. Se presupone el planteamiento de la cuestión. De esta forma, [94] pasa que lo conseguido en un trabajo positivo no se encuentra en ninguna relación con la aspiración al rigor matemático, tal como se exige para la idea de una filosofía semejante. Precisamente falta, en puntos decisivos, el rigor exigido.

c) Origen y legitimidad de la contraposición de eventualidad y validez

¿De dónde y con qué *derecho* se hace la *contraposición de eventualidad y validez?* ¿Con qué derecho se propone esta contraposición como distinción fundamental para la consideración total del ente?

Incluso dentro de la ciencia, Husserl distingue entre la ciencia como unidad de validez objetiva y la ciencia como eventual formación cultural. Toda ciencia se divide de este modo. En la medida en que la historiografía sólo tiene que ver con hechos, esta ciencia los estudiará sólo en su eventualidad. Por consiguiente, no cabe encontrar a partir del estudio de la historia de la filosofía, del estudio de las eventualidades, lo que la ciencia es como unidad objetiva de validez. En razón de esta distinción, no sólo la historia, sino también la ciencia de la historia, son desconectadas como carentes de importancia.

El genuino punto en cuestión es el de la distinción entre lo eventual y lo válido: 1.º ¿De dónde surge esta distinción? 2.º Si surge de un fundamento concreto y determinado, ¿puede extenderse a toda configuración del espíritu humano?

Esta distinción surge del *comportamiento y juzgar teóricos*. Se distingue aquí entre el sentido válido y la eventualidad del comportamiento judicativo. Esta distinción se absolutiza. Aquí se hace palpable el descuido en un sentido totalmente fatal. Se renuncia a una investigación estrictamente temática y se recurre a un platonismo totalmente banal.

[95] Esta distinción no es descubierta por Husserl, sino que atraviesa toda la historia de la filosofía[26]. El peculiar desarrollo de la historia del espíritu que comenzó a principios del siglo XVIII y que se designa como desarrollo de la conciencia histórica, se hizo transparente de forma concreta por primera vez para *Dilthey*. Pero él no llegó muy lejos porque carecía de la formación metodológica que era necesaria como preparación y porque permaneció siempre oculta para él la posibilidad de tratar el problema de la historia de un modo totalmente independiente de la ciencia de la historia[27].

La separación entre lo válido y lo eventual, en la forma en la que domina la filosofía platónica tradicional, es aceptada sin la menor alteración. En la crítica al historicismo se muestra que la preocupación y aquello de lo que se ocupa –la validez absoluta en el sentido de la formación de la idea de humanidad– desconecta la existencia del hombre y su cuestionamiento peculiar.

d) El reproche de escepticismo y la preocupación que se muestra en él por el conocimiento reconocido como angustia ante la existencia

El principal ataque de la crítica es aplicar al historicismo el argumento del *escepticismo:* pensado hasta el final, "consecuentemente", todo historicismo lleva al escepticismo[28]. Antes de nada, queremos considerar la crítica desde tres perspectivas: 1.º ¿Cómo se muestra la preocupación por el conocimiento reconocido? 2.º ¿Cómo se muestra la peculiar carencia de esta preocupación? 3.º ¿Cómo se hace evidente en ella el descuido?

La preocupación por el conocimiento reconocido se muestra de tal modo que su luz de fondo (en la luz de fondo siempre se da un relativo *deslumbramiento*) se toma a sí misma por válida de manera que la posición del historicismo es [96] interpretada en relación a la validez. Se afirma que el historicismo dice que las verdades no son en sí mismas válidas, sino que son aceptadas como válidas por determinados hombres durante un cierto tiempo. No se lleva a cabo el intento de ver si no se encuentra en el historicismo una posibilidad de determinar la verdad de otra manera. Desde el comienzo se utiliza la posición

[26] * Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 10, p. 294.

[27] ** Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 11, p. 294.

[28] Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 324 ss.

en el sentido que la crítica ha elegido, de forma que se contraponen la validez absoluta y el fáctico tener-por-válido. Asimismo, la luz de fondo de la preocupación se muestra en que, desde el comienzo, la idea de la *validez* se equipara a la idea de la *verdad*, de modo que se dice: si no está absolutamente asegurada la idea de validez, entonces no hay ninguna ciencia. Podría ser que la idea de la validez absoluta careciese de sentido y que, pese a ello, o más bien, justamente por ello, la ciencia fuera posible. Toda la argumentación husserliana es una pura y formal contraposición del sentido válido con el sentido temporal y real. Dentro de estas opciones, no aparece ninguna otra posibilidad en el horizonte. Debido a su entrampamiento, la preocupación está encerrada en aquello de lo que se ocupa. Por consiguiente, la crítica es totalmente no libre.

En esta argumentación se hace patente la peculiar carencia de la preocupación. La demostración procede de un modo totalmente peculiar. A la negación fundamental sigue un apéndice en el que cabe ver su auténtica fuerza ("así todas las proposiciones que ahora pronuncio no serán verdaderas"[29]) La preocupación por el conocimiento reconocido da en este lugar un paso peculiar: se apoya en aquello que descuida. En la demostración se le muestra al oponente cómo sería la existencia si no hubiese validez absoluta. Con una mirada de reojo a la existencia, se le lleva a sentir angustia. En su carencia suprema, la preocupación apela a la existencia como algo potencialmente *inseguro* [97] y apela a ello para rechazar su consideración. En este momento del golpe decisivo de la argumentatio ad hominem, la crítica utiliza en su favor aquello que siempre descuidó expresamente en la preocupación; manteniendo ante la vista una posible existencia en esta inseguridad, implícitamente se pide no participar de tal existencia. Esto es lo que no se dice del sentido auténtico de toda argumentación que se cree capaz de asustar al escepticismo. La preocupación por el conocimiento reconocido no es otra cosa que *la angustia ante la existencia*.

e) Las preconcepciones sobre la existencia que están vivas en la preocupación

En esta preocupación están vivas *preconcepciones* totalmente determinadas *sobre la existencia*, sobre las que esta crítica aparentemente radical no aporta ninguna justificación. Aquí sólo

[29] Cf., *op. cit.*, p. 325.

se enumerarán tres preconcepciones. 1.º Se encuentra en la base de la argumentación que el hombre al que esta argumentación se dirige, aspira a cualquier precio, a experimentar la verdad y conservarla. 2.º Se encuentra en su base la preconcepción de que la verdad es la validez. 3.º Se encuentra en su base que la verdad y el ser de la verdad se dejan demostrar mediante deducción teorética y que, por otra parte, la negación de la verdad lleva, mediante una deducción teórica, *ad absurdum*.

Ad 1.º ¿Es, pues, algo tan establecido que la existencia humana quiere conocer la verdad a cualquier precio? ¿O no le importa más a la existencia humana apartar la verdad y, en vez de ella, engañarse con un fantasma? La cuestión no está resuelta y tienen que ser decidida o, si es indecidible, entonces debe *mantenerse abierta*. Sólo mediante la investigación del ser de la existencia humana puede sentarse algo al respecto. ¿Y si se tuviese que poner incluso de relieve que nosotros hoy, precisamente en razón [98] de la filosofía tradicional, no somos todavía capaces de convertir ontológicamente en tema la existencia humana? ¿Se da en general la posibilidad de penetrar en la *existencia?*

Ad 2.º Se presupone que la verdad es validez (dentro del horizonte de *validez*, el ser-verdad –la verdad es interpretada como *validación*. El fenómeno de caer preso es absolutizado teóricamente hasta en las "ideas" de Platón). Validez es un carácter de la proposición enunciada mediante el hablar, del conocimiento concluido, en la medida en que se ha hecho *público*, es decir, en la medida en que se ha orientado a la comunicabilidad, transmisión y adquisición. La validez es el modo en que la verdad existe públicamente. Este aspecto peculiar en que la verdad se da públicamente es de tal clase que ya ha renunciado a la verdad. La supuesta posesión de una validez no está todavía disponible porque a la verdad le pertenezca una *específica accesibilidad* al ente que la "verdad" descubre. A la verdad le pertenece no sólo la accesibilidad, sino también la posibilidad de *mantener el encontrarse con el ente en su carácter originario*, el carácter originario del trato, en la medida que el ente del que nos hemos apropiado va perdiéndose cada vez más precisamente en razón de la posesión que lo desgasta. La equiparación de la verdad y la validez no es transparente sin más. Ante todo hay que poner de relieve que la verdad, en la medida en que es interpretada en relación a la validez, oculta precisamente los problemas decisivos de la existencia. La cuestión es si la interpretación de la verdad como validez tiene algún sentido para un conocimiento histórico en general. Esto llega a ser

incluso mucho más cuestionable en el caso del conocimiento filosófico, y lo más imposible de todo, en el caso de la "verdad" del arte y de la religión.

Ad 3.º De este modo se pone de manifiesto que allí donde la preocupación por el conocimiento reconocido lucha contra el escepticismo mediante los argumentos decisivos aspira a hacer posible para sí misma la *constante huida ante la existencia* misma. Se ocupa de ver la *validez y apartar la vista de la posible perspectiva de una existencia insegura*. La crítica al historicismo tiene hoy, y [99] desde siempre ha tenido, una especial fuerza porque el objeto de la crítica misma está en una falta de claridad, porque el escepticismo se explica a sí mismo con los medios que él, por su parte, combate. El escepticismo es una fructífera rebelión contra la enajenación de la filosofía; sin embargo, él mismo es algo deficiente. La distinción entre escepticismo y absolutismo de la validez se apoya en un fundamento que no se ha aclarado y es rechazable como un todo. La distinción entre el sentido real y el ideal no solamente no está identificada, sino que, incluso en el campo más restringido, en el teórico, surge sólo a partir de una esfera totalmente delimitada. La clave decisiva, los conceptos de ser y ser-verdadero, no están fundados de la manera, que es necesaria para una ciencia, que se dirige a la definitiva justificabilidad. De este modo, se muestra un descuido fundamental de la crítica y también de la investigación positiva.

Mucho más importante que este descuido, que podría corregirse en definitiva, es el modo y la manera en que la argumentación contra el escepticismo se encuentra en dificultades. Ella debe estar preparada para llevar la argumentación *ad hominem*. La posibilidad de mantenerse rígidamente en lo que se ha llamado "historicismo", se realiza hasta sus últimas consecuencias y es dirigida de tal modo que ofrece la perspectiva de una existencia con un carácter determinado. Como consecuencia del historicismo, se llega necesariamente a que quizá ya no haya el principio de contradicción: que todas las proposiciones que ahora enunciamos sean falsas. Con la perspectiva de una existencia insegura, el argumento no va más allá de presuponer, como comprensible de suyo, que aquellos a los que se dirige el argumento renuncien a tal perspectiva.

El argumento contra el escepticismo presupone además que, en un sentido decisivo, al hombre le importa conservar la verdad. Esto es una pura presuposición respecto de la existencia del hombre en la que todavía no se ha puesto la atención. En esta argumentación se encuentra primero esta determinada

presuposición sobre el hombre y, a continuación, la [100] convicción de que la verdad es validez. La verdad es dada como la validez de una proposición, en su validez o no validez pública y específica. También este aspecto totalmente secundario es inadecuado para servir como clave de interpretación. En el decisivo argumento contra el escepticismo se pone de relieve que la preocupación por el conocimiento reconocido se entrampa en sí misma: en el momento decisivo, recurre precisamente a aquello que quería evitar.

§ 15. Mayor precisión sobre la preocupación por el conocimiento reconocido

Hemos expuesto minuciosamente toda esta consideración sobre la cuestión por la preocupación decisiva que se encuentra en la base de la crítica para así disponer de un fundamento que nos permita decidir, de modo concreto, la cuestión: *¿qué carácter de ser tiene la conciencia que se presupone como campo temático de la investigación fenomenológica?* ¿Cómo se alcanza este campo? Tengamos presente la preocupación para experimentar, en ella y a partir de sus posibilidades de existencia, qué ser tiene aquello de lo que ella se ocupa.

Antes de que vayamos a una última respuesta a esta pregunta, es importante que *precisemos mejor la preocupación por el conocimiento reconocido y para ello planteamos tres cuestiones más:* 1.º ¿Cómo interpreta esta preocupación aquello de lo que se ocupa? 2.º ¿Qué es la preocupación por las cosas como tales, que se supuso antes que era el componente característico de la aparición de la investigación fenomenológica? 3.º ¿En qué sentido es la preocupación caracterizada de esta forma preocupación por el rigor de la ciencia? Estas preguntas dependen unas de otras. La respuesta a la primera prepara la de las otras [101].

a) La preocupación por el conocimiento justificado, por el evidente carácter universalmente constrictivo

La preocupación por el conocimiento reconocido se dirige al *conocimiento justificado,* al conocimiento definitivamente válido, que, junto con el ámbito de las proposiciones y unidades proposicionales que él asegura, constituye, como tal, el auténtico suelo para todas las ciencias. La preocupación por el conocimiento reconocido es preocupación por un conocimiento

justificado mediante el conocimiento mismo. Desde el comienzo se considera que este conocimiento es el conocimiento *científico*. La preocupación por el conocimiento reconocido es una preocupación por una cientificidad determinada y definitiva; y la cientificidad misma es determinada ella misma como "constriñendo a todos los seres racionales". Cientificidad quiere decir constricción para todas las inteligencias; la preocupación por ella es preocupación *por una evidente constricción universal*. Lo característico en esta autointerpretación se encuentra en que *lo que* debe ser conocido en este conocimiento, es, desde el principio, secundario. A la preocupación le interesa primariamente *fundar cualquier modo posible de conocimiento absolutamente constrictivo*. De ello depende que, en la consideración concreta de la ciencia, ésta sea vista como una unidad de problemas y método. La preocupación se dirige a un específico preguntar seguro. La pregunta misma, en tanto que pregunta, aquello que la pregunta determina en definitiva, decide la tendencia a responder teniendo en cuenta la validez de la proposición, en el sentido de la apodicticidad, antes que cualquier interés en la cosa de la que se pregunta. Aquello de lo que se pregunta, la cosa, sólo tiene propiamente su auténtico ser mediante el desarrollo y la correcta clarificación de la pregunta misma. De este modo, la filosofía se convierte en la ciencia fundamental en el sentido de que en ella debe hacerse posible el establecimiento de proposiciones definitivamente válidas. Queda solamente todavía *la* cuestión: ¿cómo se lleva a cabo la cientificidad de una constricción universal? Las cosas mismas vienen a nuestro encuentro, en esta preocupación, primariamente como problemas, como relaciones de objetos prefiguradas en las determinadas direcciones de los problemas [102].

b) "A las cosas mismas": la preocupación por las cosas prefiguradas mediante la constricción universal

En esto se funda el hecho de que "a las cosas mismas" ya no pueda querer decir aquí: traer ante la mente las cosas libremente, por sí mismas, *antes* de un específico modo de preguntar, sino que quiere decir: dejar que venga a nuestro encuentro, *dentro de la problemática prefigurada de un modo totalmente específico*, aquello de lo que se pregunta. Todavía así, el lema "a las cosas mismas" conserva un cierto carácter originario, frente a las construcciones de la filosofía contemporánea. Pero en el sentido más propio de esta filosofía se ve que esta llamada surge de una

preocupación que es inadecuada para el asunto. Esta apelación no es otra cosa más que la exigencia de perderse decisivamente en la preocupación por el *carácter universalmente constrictivo,* tener presente sólo las *cosas prefiguradas* en ella, de forma que esta apelación, en apariencia totalmente comprensible de suyo, de "a las cosas mismas", deje fuera del círculo de la mirada la *posibilidad mucho más fundamental de dar al ente la suficiente libertad* para que únicamente la correspondiente dignidad del ente del que se pregunta decida cuál es el objeto primario de la filosofía. Una decisión semejante tiene que liberarse en sí misma para la posibilidad de que un conocimiento de este tipo no tenga nada que hacer con una idea de la ciencia tomada de la matemática, y es que quizá sólo una decidibilidad de esta clase, que procede de dejar en libertad las cosas, realiza el auténtico sentido del conocimiento[30].

c) La preocupación por el rigor de la ciencia como seriedad derivada; propuesta acrítica de la idea matemática de rigor como norma absoluta

Ahora estamos en disposición de investigar qué significa la exigencia del *rigor de la ciencia* para ella misma. El rigor es [103] algo de lo que nos ocupamos con una específica *seriedad* respecto de una preocupación. En la medida en que el poder hablar de las cosas dadas libremente no es primariamente decisivo, sino que lo es el carácter constrictivo y la posibilidad de probar estar constricción, la seriedad se concentra en dar forma a esta constricción.

Esta seriedad es, en tanto que se funda en la preocupación mencionada, una seriedad *derivada.* Carece del carácter originario que le podría aportar el arriesgar todo en el sentido de que lo primero *que* es conocido es reconocido como lo determinante. No sólo aquí, sino en toda nuestra historia de la ciencia es la *idea matemática de rigor* propuesta, de modo no crítico, como *norma absoluta.*

La propuesta de una idea totalmente casual de rigor ha hecho madurar un conjunto de preguntas relacionadas entre sí, por ejemplo: ¿cómo hemos de poner la ciencia de la historia al nivel de una ciencia rigurosa? A una ciencia no se le puede prescribir desde fuera su posibilidad de rigor, sino que debe ser tomada y desarrollada, desde la ciencia misma como descubrimiento del ente. El rigor no es una idea vacía, sino algo concreto que adquiere forma desde la ciencia misma[31].

---

[30] • Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 12, p. 295.
[31] • Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 13, pp. 295-296.

A partir de la respuesta a las tres últimas cuestiones, se pone de relieve que la preocupación constantemente se *entrampa* en sí misma. Gracias a este carácter del entrampamiento, ahora se comprende en sí misma la característica que anteriormente hemos establecido de la preocupación, desde la que determinábamos que toda preocupación capta algo, se mantiene en ello, lo interpreta, se compromete con aquello de lo que se ocupa y, finalmente, se pierde en ello. El entrampamiento es una emoción de la existencia de la preocupación [104].

§ 16. La revelación del campo temático "conciencia" mediante la preocupación por el conocimiento reconocido. Retorno a la concreción histórica de la preocupación

Hasta ahora sólo hemos aclarado fundamentalmente que la preocupación por el conocimiento reconocido desarrolla aquello de lo que se ocupa, en el sentido de que *asegura una problemática y un método* dirigidos a ello. Además hemos visto que la preocupación por el conocimiento reconocido posterga todo posible preguntar de modo fundamental al campo temático "conciencia", que la preocupación por el conocimiento reconocido se compromete con aquello de lo que se ocupa. Hemos visto cómo la preocupación se pierde en el campo temático "conciencia", es decir, no sólo en la medida en que esta *ciencia fundamental de la conciencia*, en tanto que se considera que establece una constricción definitiva, queda determinada como una posibilidad de la existencia de la cultura, sino también en la medida en que la ciencia definitiva de la conciencia se caracteriza como ἡγεμονικόν de la existencia humana en general, de forma que, en esta última propuesta fundamental, se hace evidente la específica pérdida de la preocupación en aquello de lo que se ocupa. *Todavía no hemos respondido* a la pregunta decisiva de *cómo la preocupación llega a aquello de lo que se ocupa*. Por ello nos encontramos frente a la nueva tarea de mostrar que esta preocupación por el conocimiento reconocido es lo que *revela el campo temático "conciencia"*.

a) Mirada en derredor y mira de la preocupación

Para comprender esta última afirmación, es necesaria una breve preparación consistente en que, únicamente con la ayuda de aquello que ya habíamos dicho sobre la preocupación,

reparemos en momentos de la preocupación no expresamente subrayados. Si recordamos el descuido de una preocupación, entonces es fácil ver que, en este peculiar modo de la preocupación, está vivo lo que designamos como el *mirar en derredor* de la preocupación. Toda preocupación como tal es un ver. Que ella [105] es ver no es una determinación extrínseca, sino que está dada con su ser. Al ser le pertenece, entre otras cosas, un cierto carácter visual, en el sentido de que es un ser dentro de un mundo. Este carácter visual, en cuanto tal, existe en cada uno de los modos del ser humano (de la existencia), también en el modo fundamental de la existencia en la preocupación. Este carácter visual no tiene nada que ver con el conocimiento teórico, sino que es un *modo de realizar la constitución fundamental de la existencia* que puede describirse como *descubrimiento* (véase el final del curso, p. 282 y la segunda parte, pp. 199-200). Estos fenómenos se encuentran en una originariedad mucho más fundamental que lo que se nos ha transmitido a través de determinadas teorías. Toda preocupación tiene su específica orientación de la mirada y la orientación de la mirada está viva en la realización de la preocupación como la mirada en derredor que se lleva a cabo en cada caso, que no es casual, sino que está guiada por lo que cabe designar como la *mira* de la preocupación. Cada paso de la preocupación está guiado por esta mira.

Hay que mostrar que la preocupación así caracterizada revela, mediante el modo en que se lleva a cabo la orientación de su mirada, algo determinado de lo que hay que ocuparse, *que la preocupación por el conocimiento reconocido revela* de hecho, en el transcurso de su realización, el *campo temático "conciencia"*. Para nosotros es decisivo *cómo* la preocupación por el conocimiento reconocido alcanza su campo temático específico y en qué medida la preocupación por el conocimiento reconocido tiene la capacidad de revelar y mantener algo como el campo temático "conciencia". La comprensión presupone una orientación respecto de una peculiaridad fundamental de toda preocupación, a saber, toda preocupación es visual, tiene, en algún sentido, aquello de lo que se ocupa bajo su vista. El carácter visual del preocuparse es un carácter que está dado con la existencia misma. La existencia, como *ser en un mundo* (ser-en), es un ser que revela. Lo que se expresa mediante el término "en-el-mundo" no es que dos objetos estén relacionados mutuamente de un cierto modo, sino que el ser específico de lo vivo se funda en *tener* un mundo, en la manera de ocuparse de él. Esta orientación de un ente en tanto que vive, es decir, en tanto que está *en* su mundo la designamos [106] como carácter

visual. Toda preocupación vive en una determinada orientación de la mirada hacia aquello de lo que se ocupa. La preocupación ve el ámbito de aquello de lo que ha de ocuparse gracias a distintas posibilidades de su ver peculiar, que es dirigido y guiado, a su vez, por un ver dirigido a aquello de lo que ha de ocuparse, la mira.

b) La investigación de Descartes como concreción histórico-fáctica de la preocupación en su descubrimiento del campo temático "conciencia"

Ante nosotros surge ahora la tarea de comprender algo todavía más originario: cómo una determinada preocupación, que está determinada por el hacia-dónde de su dirigir la mirada, su mira, puede revelar ahora algo de lo que cabe ocuparse; cómo, por tanto, la preocupación por la constricción universal *descubre y acerca como tal preocupación un campo de ser.* Sin duda, inicialmente la preocupación por la constricción universal no está ligada a un determinado campo de ser. La cuestión es cómo el desarrollo de la preocupación la lleva a ver aquello de lo que ha de ocuparse decisivamente dentro de un ámbito de ser determinado, hacia el cual ella misma se dirige.

Toda preocupación es, en su ser, preocupación *fáctica,* es decir, a la quididad de la preocupación le pertenece, entre otras cosas, la *concreción fáctica* de su ser. La *facticidad* pertenece, junto a otras cosas, a la quididad de la preocupación misma. Esto se expresa diciendo que la preocupación es un modo de la existencia. La existencia es, como tal, fáctica.

Nos vemos, ahora, en el curso de una consideración originaria sobre la preocupación y su ser, remitidos a una facticidad *correspondiente.* Es importante, en la aclaración de la preocupación, no convertirla en objeto de un modo que sea *indiferente respecto de su ser.* El modo *concreto* del ser de la preocupación por el conocimiento reconocido, en el que se revela la *conciencia como campo,* se nos presenta en la *investigación de Descartes.* En este punto de nuestra reflexión tenemos que introducir una consideración fundamental, a saber: la *relación de nuestra reflexión con lo histórico.* [107] Puede verse, a partir de lo dicho, que no es casual el retorno a la *concreción histórica de la preocupación,* sino que viene exigido por el sentido del filosofar, en el sentido de que esta preocupación es buscada, en cada caso, por su carácter originario y su decisiva importancia histórica. *Descartes* y *Husserl* no son aquí dos casos cualesquiera que traen ante la

mente lo que hemos dicho sobre la preocupación, sino que son *posibilidades de ser de la preocupación* misma. Desde aquí se hace evidente que, en este momento de nuestra consideración, tenemos que retrotraernos desde el análisis del fenómeno a la *historia* para esforzarnos en alcanzar el auténtico ser de esta preocupación y aquello que revela[32].

[32] • Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 14, p. 296.

Parte II

Retorno a Descartes y a la ontología escolástica que lo determina

[109]

Capítulo 3

Comprensión del retorno a Descartes mediante el recordatorio de lo llevado a cabo hasta aquí

§ 17. *Situación hermenéutica de las investigaciones hasta ahora realizadas y de las que tenemos ante nosotros*

Lo peculiar del *retorno a Descartes*[1], que se nos impone a partir de la situación actual de la filosofía misma, no es evidente. La forma en que *el retorno a Descartes* fue realizado *en la crítica de Husserl* amplió errores muy determinados, de modo que la manera de este retorno debe ser considerado más de cerca. Realizaremos la *comprensión de este regreso* en el modo totalmente simple de un *recordatorio de lo llevado a cabo hasta aquí.* Un recordatorio no es simplemente volver a contar, sino una manera de ganar claridad uno mismo sobre el camino hecho. Gracias a este recordatorio, el recorrido hasta aquí realizado será puesto en un horizonte más amplio. El recordatorio tiene que acentuar con mayor fuerza los impulsos decisivos en los que viven las consideraciones. 1.º Los impulsos dominantes están [110] determinados por *lo que* está a la vista desde el principio en toda investigación. 2.º Cómo es *visto* lo que desde el principio está puesto a la vista. 3.º Cómo el dedicarse a un determinado tema está motivado a partir de una determinada situación; cómo esta manera determina la explicación *conceptual.*

Por consiguiente, tenemos que llegar a alguna comprensión sobre: 1.º La *pre-posesión:* lo que desde el comienzo se tiene para la investigación; aquello en lo que la mirada se detiene de continuo. 2.º El modo y la manera en que es visto aquello que se mantiene en lo pre-poseído, la *pre-visión.* 3.º Cómo lo visto de una determinada manera es explicitado conceptualmente a partir de una determinada motivación, la *pre-aprehensión.* Son estos los momentos de la *situación hermenéutica* a partir de los cuales se lleva a cabo la interpretación. Ἑρμηνεύειν quiere decir interpretar en el sentido de una interpretación que se mantiene transparente para sí misma. Todos los caracteres de la situación hermenéutica están determinados mediante el categorial de lo pre-. Lo pre-, que le corresponde a estas determinaciones de la situación hermenéutica, es una determinación fundamental de la existencia misma. La posesión, la visión, la aprehensión son constituciones fundamentales que surgen para la existencia.

La *pre-posesión* de la investigación misma es la *existencia*. La *pre-visión*, aquello, sobre lo cual es vista la existencia misma, como tal: el *ser*, la existencia según su ser, según las posibili-

[1] • Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 15, pp. 296-298. Este texto va inmediatamente antes de la primera frase del § 17.

dades y los modos de su ser. La *pre-aprehensión* es determinada por el hecho de ser *explicitados* los caracteres de ser. La existencia es vista sobre una peculiar posibilidad de ser, la ex-sistencia. Esta posibilidad de ser de la existencia se revela sólo en un preguntar hermenéutico radical. La explicación es ella misma una posibilidad de ser que es descriptible en un preguntar radical que se designa tradicionalmente como filosófico. En este sentido, todos estos caracteres son, en tanto que se refieren a la existencia, *existenciarios*. Los existenciarios son determinaciones totalmente específicas del ser que nada tienen que ver con las demás categorías. Las categorías se refieren siempre a ámbitos cósicos y mundanos del ser.

Las consideraciones *realizadas hasta aquí* se dividen en dos consideraciones inicialmente [111] separadas. La primera se centraba en el esclarecimiento del término "fenomenología". La segunda trataba de identificar lo que hoy se designa con ese término. Ambas investigaciones muestran una determinada unidad del tema y una concordancia del método. Ambas investigaciones se realizan en el modo de la interpretación de lo previamente dado respecto de la existencia.

Φαινόμενον y λόγος fueron interpretados en relación a la existencia: el mostrarse a sí mismo como posibilidad específica del mundo, que tiene la posibilidad de transformarse para dárselas por lo que no es, gracias a lo cual se vuelve posible que se desarrolle una apariencia ilusoria. El λόγος, como posibilidad fundamental de la existencia: como un dirigirse hablando al mundo que viene a nuestro encuentro y describirlo mediante el hablar.

La segunda reflexión se caracterizó ya por el carácter explícito del planteamiento de la cuestión, como un planteamiento tal que en él importa el ser. Interpretamos el campo temático "conciencia" en relación a una determinada preocupación; interpretábamos el desarrollo del campo temático como un modo de la existencia. En este modo, el ser preocupándose es una forma fundamental de la existencia. Por consiguiente, lo que se pone de relieve en la última interpretación de la preocupación por el conocimiento reconocido es que la preocupación es la posibilidad de ser aprehendida de aquello que se encuentra indicado en la interpretación de Aristóteles.

En la interpretación de la preocupación, la hemos aclarado teniendo en cuenta las posibilidades del ser: luz de fondo, construir anticipadamente, entrampamiento y descuido. La preocupación por el conocimiento reconocido es huida ante la existencia como tal. A partir de aquí comprendemos también la

pregunta ulterior de qué significa que la conciencia se convierta en el campo temático. *La conciencia como campo temático adquiere la primacía gracias a una preocupación de la existencia misma.* La existencia huye ante sí misma y renuncia a la posibilidad de verse y comprenderse a sí misma de modo radical. Éste es el sentido que tiene el proceso aparentemente inocuo de convertir la conciencia en campo temático [112].

§ 18. Liberarse de la disciplina y de las posibilidades heredadas como un liberarse para la existencia. Investigación ontológica de la existencia como destrucción

Las dos investigaciones: la aclaración del término y la caracterización de lo que con él se designa, *no están orientadas de acuerdo con una disciplina previamente dada.* Estas investigaciones tienen la peculiaridad de que conducen, desde la disciplina, hasta un entramado peculiar de fenómenos: la existencia. *Liberarse de la disciplina para la existencia misma.* Este liberarse quiere decir: captar las posibilidades de convertir esta misma existencia en tema de una investigación determinada *por ella misma.* Esta investigación no es sino una posibilidad de la existencia misma.

La tarea de liberarse para el estado de cosas "existencia" se realiza mediante un *liberarse de las posibilidades heredadas y de los modos tradicionales* de determinar este ser y situarlo en el planteamiento general de la cuestión de la filosofía. Hemos de tener claro que toda investigación realizada hasta ahora que se refiere en algún sentido a la existencia (bajo el título de corriente de vivencias, razón, vida, yo, persona, etc.) muestra un *descuido fundamental:* no preguntar primero al ente de que se trata *respecto de su constitución peculiar.* Se debe mostrar que toda filosofía hasta ahora era incapaz, en razón de su origen, de determinar más de cerca *como existencia* este ente tomado, junto a otras cosas, en la pre-posesión. Lo que se conoce con el título de "filosofía de la vida" es una *tendencia* a la existencia viva. Pero en lo fundamental, la filosofía de la vida muestra precisamente cuán poco ella misma se ha entendido a sí misma, cuán poco ha comprendido su tarea fundamental. "Vida" designa un modo de ser para el que la ontología hasta ahora no ha sido capaz de proporcionarnos ninguna categoría. *Dilthey*, que desarrolló las mayores posibilidades para la comprensión de la vida, lo hizo de tal modo que trabajó reactivamente y, así, se cerró el camino hacia la vida. Con su tendencia a traer ante la vista y captar

conceptualmente la vida, se sintió inclinado a poner [113] la vida en el mismo planteamiento del problema en el que situaba lo que se llamaba "naturaleza"; aunque precisamente fue *él* quien más luchó contra toda psicología naturalista, trabajó para la *psicología*. *Dilthey* se mueve en el mismo tipo de visión contra el que se defiende. No logró liberarse de toda su tendencia. Una dificultad muchísimo mayor que la seguridad del instinto y su perseverancia es la transparencia del instinto.

La interpretación con relación a la existencia se enfrenta a una dificultad peculiar que sólo podemos poner de manifiesto, pero que no cabe superar, a saber: todo intento de experimentar originariamente la existencia, se ejecuta a partir de la *situación actual* de la interpretación y determinación conceptual de la existencia y la vida. Esta situación está dominada por la *ontología y lógica antiguas* que hoy se consideran como comprensibles de suyo, de modo, por tanto, que la tarea de liberar a la existencia misma y alcanzar una explicación de ella está necesariamente ligada a la tarea de sacudir la existencia de hoy día, que ontológicamente tiene cerrado el paso, en su estarle el paso cerrado, deconstruyéndola de tal modo que las categorías fundamentales de conciencia, persona y sujeto sean retrotraídas a su sentido originario, en el sentido de que, a partir de la comprensión del origen de estas categorías, se muestre que surgen sobre un *suelo totalmente distinto* de la experiencia del ser y que, de acuerdo con su tendencia conceptual, son inapropiadas para lo que queremos traer ante la vista como existencia.

Toda investigación ontológica de la existencia es como tal *destructiva;* se encuentra en una intrínseca relación con lo que se designa como conciencia histórica. La existencia, nuestra existencia de *hoy día*, no es algo aislado; esta existencia es, en la permanencia fundamental de sus posibilidades, un todavía-existente, un haber-sido de una existencia anterior. Por tanto, para esta reflexión, totalmente fundamental, la *historia* no es algo sin importancia que está detrás de nosotros y es ocasión para las labores de las ciencias del espíritu, sino que la historia es algo que [114] nosotros mismos somos. Por el contrario, aquello que se nos presenta como pasado no es en absoluto pasado, sino un mal presente; importa *revelar, antes que nada, el pasado*. Nuestra conciencia histórica (Spengler) es la clase de conciencia que ahoga la historia[2]. No hay nada más que decir

[2] Esta frase se encuentra tachada en la transcripción corregida a mano.

de la historia y del ser histórico. Ninguna orientación histórica debe ser vista como algo casual, sino como una tarea determinada que es prefigurada por la existencia misma.

§ 19. Retorno al auténtico ser de la preocupación por el conocimiento reconocido en su pasado originario como retorno a Descartes

Estas determinaciones que se dieron de un modo totalmente universal, tienen que aplicarse al caso determinado de la interpretación de la preocupación por el conocimiento reconocido, de la que nos hemos de ocupar. Por tanto, nos preguntamos: *¿cómo y de qué manera la interpretación de la preocupación por el conocimiento reconocido lleva a Descartes?*

En la interpretación de *Husserl* vimos que, en la propuesta del campo temático "conciencia" se muestra un modo determinado de retrotraerse a la existencia tomada en el sentido concreto de una determinada *ejemplificación de un universal*. "Conciencia" designa el círculo de los fenómenos que son estudiados en relación a las estructuras que corresponden a *toda* conciencia qua conciencia. El hombre es sólo un caso de esta posibilidad general de ser "conciencia". Esta relación queda determinada mediante una distinción de la lógica tradicional: especie y ejemplar de esta especie. Con relación a lo que hemos dicho hasta aquí, se pone de manifiesto que la [115] auténtica relación de la existencia con sus posibilidades, que es una relación histórica, en la propuesta del campo temático "conciencia", es ampliada hasta convertirla en una relación *lógico-formal*, a la que no le interesa el ser en absoluto, sino sólo un orden lógico-formal. Gracias a la *interpretación de esta investigación realizada teniendo en cuenta su origen en relación al ser*, forzaremos, en cierta medida, la respuesta. Las determinaciones del ser de esta conciencia serán puestas de manifiesto como algo que conduce a la ontología y la lógica griegas. Veremos que la novedad que Descartes señala es novedad sólo en un *aspecto extrínseco*; por el contrario, en Descartes no se muestra ninguna ruptura, sino la aprehensión de una posibilidad ya prefigurada, que nosotros hemos ya tratado. La preocupación por el conocimiento reconocido es una posibilidad del ser que la *filosofía griega* determina, de acuerdo con el ser, *en un determinado sentido*, mediante la absoluta primacía del θεωρεῖν frente a todas las posibilidades de ser de la existencia.

El recordatorio es la meditación sobre la situación hermenéutica, sobre el lugar de la interpretación misma. El puesto de

la reflexión en el carácter de su ser se deja caracterizar a través de direcciones muy distintas. Las más importantes son: la pre-posesión, como aquello que está ante la mirada desde el principio, aquello teniendo en cuenta lo cual es interpretado todo lo que viene ante la mirada. Como pre-posesión de la interpretación fue designada la existencia. Si aquello en lo que tiene puestas sus miras la interpretación, se designa como pre-posesión, entonces se encuentra en la expresión el que hallemos *una decisión,* que la *existencia* penetre *en el punto de la mirada de la investigación*. En una consideración genuina de la situación hermenéutica y del momento de la pre-posesión, seremos llevados a darnos una justificación de cuáles fueron los motivos a partir de los que la existencia misma tomó la decisión en favor del tema "existencia". La disolución de la pre-posesión en la preparación, que pertenece a un nivel más radical, debe ser retrasada. La existencia ha sido interpretada teniendo en cuenta su ser, [116] la existencia es preguntada respecto del carácter de su ser de modo que se obtienen, a partir del ser específico de la existencia, sus "categorías" explícitas. Con mayor precisión, veremos que, aquello que se caracterizaba como categorías en la reflexión que se ha llevado a cabo hasta ahora sobre la existencia ya no entra en consideración. Calificamos el carácter de ser de la existencia, tomada como ser, como existenciario, debido a que nosotros llamamos a la existencia, tomada como una determinada posibilidad de su ser, ex-sistencia. Esta posibilidad no existe siempre. Es una posibilidad que surge en la meditación filosófica. No se puede proponer de forma absoluta y como única posibilidad de ser. Vemos la existencia en relación al carácter de su ser. Lo que está ante la vista son estas determinaciones del ser como existenciarios. El entramado de estos caracteres, en tanto que existenciarios, no puede ponerse en analogía con ningún sistema de categorías. Los existenciarios excluyen una sistemática de cualquier sentido. Su entramado está fundado de un modo totalmente distinto. Lo que así se ve en la existencia se hace determinable conceptualmente mediante el resaltar interpretativo. El entramado estructural de esta explicación conceptual es lo que se designó como la pre-aprehensión. En la aprehensión se encuentra todo el complejo de posibilidades que se da mediante una interpretación semejante. "Pre-aprehensión" es sólo el título sinóptico para el carácter conceptual que surge en esta explicación. Para la aclaración del carácter fundamental de la preocupación por el conocimiento reconocido, del ser que revela, es necesario retroceder al auténtico ser de la preocupación.

Ya se puso de relieve en reflexiones anteriores que la *preocupación por el conocimiento reconocido* tiene hoy la *primacía* de un modo peculiar y domina el planteamiento de la filosofía. La preocupación por el conocimiento reconocido tiene una primacía que ya no es controlable, que está *desarraigada*, que ya no conoce su procedencia. Se vive en la tendencia a considerar la conciencia como tema fundamental. Para la preocupación por el conocimiento reconocido ya no le es visible su auténtico ser. [117] A la preocupación, en su estado normal, le es imposible traer bajo la mirada su auténtico ser. Hay que retrotraerse a un *ser auténtico de la preocupación en su pasado originario*. Este retorno al auténtico ser de la preocupación, para determinar su ser que revela, es un retornar a un *contexto de investigación* que lleva el nombre de "Descartes".

§ 20. La destrucción como camino de interpretación de la existencia. Tres tareas para la explicación del ser que revela, propio de la preocupación por el conocimiento reconocido. La pregunta por el sentido de la verdad del conocimiento en Descartes

El retorno parece como si fuera un cambio de rumbo que abandonase una investigación temática para adentrarse en una histórica. El *ser de la preocupación* es un *ser histórico*, por desarraigada que pueda estar, como hoy lo está, la preocupación por el conocimiento reconocido, es, sin embargo, histórica. En relación a la auténtica reflexión sobre el ser, esto no quiere decir que, al estar desarraigada la preocupación, la historia se haya perdido; existe subterránea. Por consiguiente, estaremos más cerca de ver la existencia como algo que está cubierto por su propia historia si atendemos a la historia del modo en que se ha interpretado a sí misma. La relación de la investigación categorial y la lógica, a las que dieron forma los griegos, domina, hasta hoy, la dirección de la mirada de lo que se designa como existencia. En todos los casos, surge, en la medida en que la existencia tiene que ser traída ante la mirada, la necesidad de liberar la existencia de las proliferaciones conceptuales que la propia existencia ha desarrollado con el fin de darse su propia explicación, pero en las que aparece una tendencia peculiar de la existencia: el *cerrarse-el-paso-a-sí-misma*. La existencia se ha cerrado el paso hacia el círculo completo de su ser. El dejar en libertad la existencia mediante el camino de la *deconstrucción*; la *destrucción* se realiza retrotrayendo los *conceptos a su auténtico*

origen. [118] A la vez, en este camino, se lleva a cabo la *aclaración de la inadecuación de los conceptos a la existencia*, el modo en que se realiza, en la historia, el hecho de que la existencia se cierre-el-paso-a-sí-misma. Llamo brevemente a este peculiar método de interpretación de la existencia *método destructivo*, esto ocurre desde cuatro puntos de vista:

1. Este *método de deconstrucción* no es un método histórico universal, sino un camino totalmente concreto y determinado que surge de las necesidades de la existencia y de la investigación categorial de la existencia y está limitado en su efectividad a esto. La destrucción parece ser algo puramente negativo. Pero hay que pensar que ella, en aquello que toma, no busca los puntos débiles, sino lo positivo, lo productivo. Las posibilidades positivas de investigación se mantienen ante la vista. Precisamente en ellas se hace visible dónde tienen sus límites. En el círculo de la tarea de la destrucción se encuentra lo que se designa brevemente como trabajo teológico y filosófico. Teológico porque la teología cristiana ha vivido continuamente al día y, al apropiarse de los medios conceptualmente científicos, ha buscado apoyo en la filosofía correspondiente en cada caso, dado que en la teología se someten a discusión ciertos problemas de la existencia. No se puede tratar aquí si es posible una teología que cree su propio conjunto de conceptos sin tomarlos prestado de una filosofía. Hasta ahora la teología siempre ha vivido sólo de la filosofía. Incluso la propuesta originaria de *Lutero* fue completamente sepultada diez años después de su aparición por *Melanchton* y la tradición aristotélica, que fue de nuevo asumida totalmente. Que la mirada se dirija a lo positivo, no quiere decir que la destrucción deba proporcionar una mejora en el sentido de que separe lo correcto de lo falso. La valoración de la historia de la existencia ateniéndose a la verdad y falsedad es una mala comprensión del modo de conocimiento propio del sentido filosófico y teológico de verdad.
2. [119] La destrucción es, de hecho, *crítica*. Pero lo que se critica no es el pasado que se abre gracias a la destrucción, sino que es el *presente* lo que cae bajo la crítica, nuestra existencia *de hoy día*, en la medida en que está cubierta por un *pasado que se ha vuelto inauténtico*. No es *Aristóteles* ni *Agustín* quienes son criticados, sino el *presente*. La crítica tiene precisamente la tendencia opuesta, hacer

visible, con su pasado originario, aquello a lo que se dirige, de manera que se vuelva visible el modo originario de investigar y despierte en nuestra existencia de hoy día algo así como una *veneración por la historia* en la que vivamos nuestro propio destino. Por tanto, la destrucción, como crítica del día de hoy, es la crítica que hace visible de modo auténtico y originario lo positivo en el pasado. Mediante esto se hace visible, ante todo, el pasado como nuestro auténtico haber-sido y nuestro poder-ser-de-nuevo.

3. Se pone de manifiesto que la destrucción, en sentido auténtico, es *conocimiento histórico* y no exige añadir primero la construcción de un planteamiento sistemático.
4. Hay que decir además que la destrucción *nunca* puede ser *refutadora,* de forma que, mediante la refutación, se defendiese la posición propia. Por consiguiente, la destrucción no puede ser aislada como método de consideración histórica que marcha por sí mismo, sino que sólo tiene sentido, de acuerdo con el carácter de su ser, como *investigación que revela el tema de la existencia*.

Lo que de este modo hemos establecido, tenemos que aplicarlo con mayor precisión al dar el paso decisivo de *retornar a Descartes.* Con vistas a la explicación del auténtico ser de la preocupación del conocimiento reconocido, su ser revelante, tenemos que llevar a cabo *tres* tareas: 1.º Que, de hecho, en el trabajo de investigación de Descartes está viva esta preocupación. 2.º Que esta preocupación es lo que revela la conciencia y cómo ella la revela. 3.º Que, mediante el ser determinado de esta preocupación, ya están prefigurados ciertos caracteres del ser de aquello que es susceptible de ser revelado y es revelado por esta preocupación.

[120] La primera prueba es puramente extrínseca. Puede fácilmente establecerse, a partir del tratado *Sobre el método*[3], que su trabajo está bajo el criterio fundamental de la *clara et distincta perceptio.* Para la tarea propia debe demostrarse *que* esta preocupación es lo que revela la conciencia y *cómo* ella la revela. En relación con esto, somos llevados a atender a la preocupación en todo su contenido y determinar después, más de cerca, lo que

[3] René Descartes, *Abhandlung über die Methode.* Dritte Auflage, Übersetzt u. mit Anmerkungen hrsg. v. A. Buchenau. Leipzig (Felix Meiner), 1919. [René Descartes, *Tratado sobre el método.* Tercera edición. Traducida, anotada y editada por A. Buchenau. Leipzig (Felix Meiner), 1919.]

se designa con el nombre de verdad. La *preocupación del conocimiento* se orienta hacia la *verdad*. En esta orientación del conocimiento hacia la verdad se hace ya visible una determinada *idea de verdad*. Nos acercaremos al sentido de esta idea de verdad orientando la "verdad" hacia la existencia misma y preguntando *en qué sentido la verdad pertenece a la "existencia"*. Es la cuestión agustiniana de la *relación* entre *veritas y vita*. Mediante la orientación del concepto de verdad, desarrollada históricamente desde los griegos hacia una determinada preocupación del conocimiento, la filosofía se enreda en un planteamiento imposible. La idea de verdad con la que nos encontramos en el contexto de la preocupación por el conocimiento reconocido se pone de relieve, en su *concepción auténtica*, no como carácter del conocer, sino como una *constitución fundamental de la vida* misma, que es arrancada de su posibilidad a través de un modo de ser de la preocupación. El punto de partida para enclavar la verdad en la existencia se pone de manifiesto ya en la filosofía griega con el término ἀλήθεια. Antes de nada hemos de comprender, respecto del fenómeno de la verdad, cómo el modo tradicional en que se trata el concepto de verdad nos lo hace posible. De entrada la existencia como tal ni siquiera aparece relacionada con el fenómeno de la verdad. Se ve la verdad como un carácter del juicio, del conocimiento teórico, de manera que la verdad equivale a la *validez*. En la medida en que [121] el conocimiento se realiza mediante la enunciación de lo conocido, al admitir lo conocido en la proposición, en la medida en que esta proposición es comunicable y exige una comprensión para la comunicación, los fenómenos específicos relativos a la "verdad" están estratificados. Todo este complejo está determinado como investigación de teoría del conocimiento, en el sentido más amplio.

La interpretación exacta de la preocupación por el conocimiento reconocido, teniendo en cuenta el camino emprendido por la reflexión de Descartes, debe orientarse desde el comienzo a *qué conceptos de verdad y de ser-verdadero* ocupan el centro de la meditación cartesiana. Desde aquí aprenderemos a comprender mejor que es el ser mismo lo que es captado como verdadero. Nuestra reflexión *se centra* en el fenómeno de la verdad siguiendo dos direcciones: 1.° La de desgranar el modo y la manera del preocuparse y aprender a comprender cómo el camino está prefigurado de tal modo que la preocupación por el conocimiento reconocido se realiza en el *camino de la duda*. 2.° Dudar es un tipo explícito de ser que se preocupa por el conocimiento en el sentido de ocuparse de una determinada idea de verdad. La teoría del ser y del ser-verdadero que

dominaba en la Edad Media, la aristotélica, pasó a Descartes, como ahora se nos recordará al comienzo de la reflexión. Tras esta reflexión, estamos suficientemente preparados para explicitar la existencia misma de acuerdo con esta dirección y ver hasta dónde ha avanzado el intento más avanzado en la filosofía de la vida de hoy día *(Dilthey)* en la tendencia a captar la vida y traerla a la conceptualidad del conocimiento filosófico.

La destrucción, aunque es de carácter negativo, ya que la negación, entendida propiamente, constituye lo auténtico de la existencia misma, no puede ser caracterizada como negativa en el sentido de la negación lógica. La destrucción misma acepta, desde el principio, no los lados débiles del tema sobre el que se determina a trabajar, sino lo auténticamente positivo y visto positivamente desde la problemática que impulsa a la interpretación misma. No es casual que esto positivo, [122] que no es sugerido mediante una opinión extraña, es también lo subrayado como positivo mismo en las apariencias, en la medida en que, en toda filosofía, explícitamente o no, se trata de la existencia misma. Lo traído a investigación es colocado en su lado positivo en el tema. La destrucción está guiada por un concepto de verdad distinto del que es popular en la ciencia. La destrucción es crítica; la crítica tiene un carácter positivo gracias a que se dirige hacia el presente como aquello en lo que la realización de la destrucción tiene su existencia; vive en la investigación misma que la destrucción realiza, de modo que la crítica de lo histórico no es más que la crítica del presente, que así, mediante la situación de la interpretación misma, se hace transparente y críticamente blanda.

Aquí se encuentra, además, el hecho de que la destrucción no es una consideración histórica en el sentido habitual; ante todo, no lo es en el sentido de la historia de un problema. Desde el comienzo, la orientación histórica de la destrucción no es recorrer una serie de concepciones del mundo, sino que la destrucción es, más bien, una lucha con el pasado capaz de llevar a éste, mediante la peculiar objetividad de la destrucción, a su *propio ser*. La objetividad de la destrucción es tal que el pasado es traído a su auténtico ser, es decir, es traído a su aptitud de reacción sobre el presente mismo. Sólo si traemos el pasado a esta posibilidad de reacción surge su objetividad y, para el presente, su estar vinculado con la historia. De este modo, se hace visible para la destrucción que la investigación filosófica no puede reducirse a una consideración sistemática e histórica. Una investigación de esta clase es anterior a esta distinción; es mucho más originaria que el suelo sobre el que se realiza la distinción entre lo histórico y lo sistemático [123].

Capítulo 4

Descartes. El cómo y el qué del ser que revela de la preocupación por el conocimiento reconocido

Dentro de esta tendencia tomamos como tema a Descartes y la interpretación con la pretensión de considerar la *preocupación por el conocimiento reconocido* y ver *que* ella es *revelante* y *qué revela*. Hay que establecer el conocimiento, en el sentido tradicional, de acuerdo con las posibilidades de determinación que aparecen en el trabajo sobre el conocimiento. La *primacía del conocer teórico*, como auténtica medida de todo conocimiento, es tan fuerte en el desarrollo de nuestra historia espiritual, que incluso el fenómeno de la fe es visto en relación al fenómeno "conocimiento". Un vistazo a la historia de la teología muestra los inconvenientes fundamentales que surgen de esto.

§ 21. *Determinaciones de la "verdad"*

En la medida en que situamos en la base estos conceptos determinados del conocimiento, tenemos que orientarnos primero respecto de las *determinaciones de la "verdad"* y ver cómo, a partir de la propuesta de una idea de verdad, aparecen determinadas posibilidades del ser de la verdad en la vida.

1. La verdad es tomada como *lo verdadero*: el ente que existe descubierto en un determinado modo de conocimiento. Lo verdadero es el ente en su auténtico y descubierto existir propio; escolásticamente: verum id, quod enuntiando ostenditur[1]. En el enunciando está ya dada de antemano una posibilidad ulterior, en la que queda determinado el sentido de la verdad.
2. [124] El experimentar y el originario tener ahí un ente conocido se realiza de tal modo que va de la mano con el ser-aquello-a-lo-que-se-dirige-uno-mediante-el-hablar y el ser-aquello-que-es-descrito-mediante-el-hablar, a través de los cuales se tiene experiencia de él. El ente descubierto y conocido es el de qué de un *hablar*. En tanto que conocido, el ente existe y puede existir expresamente como lo-descrito-mediante-el-hablar. Lo descrito-mediante-el-hablar es lo hablado: lo enunciado-mediante-el-hablar. Designamos al ente hablado y descubierto como *proposición*. La proposición es aquello que en sí mismo retiene el ente descubierto, en tanto que hablado. Gracias a su ser-hablado del ente como lo verdadero, la proposición

---

[1] ["Verdadero es lo que se muestra al enunciar."]

misma es comunicable. En tanto que hablada, la proposición existe ya en la existencia. Una proposición que retiene un ente enunciado mediante-el-hablar y descubierto es una verdad que es comunicable, que puede ser aceptada o rechazada, negada.

3. La manera en que existe una verdad así, en cierta medida, flotando libremente, de forma que no es contemplada en absoluto teniendo en cuenta que en ella se habla de un determinado ente. La proposición puede existir en la forma de repertir-lo-hablado-por-otro con la pretensión de participar en la verdad enunciada-mediante-el-hablar en la proposición. Una verdad de este tipo tiene, en el ámbito público, el modo de ser de una *validez*, cuyo tipo de prueba puede variar e incluso faltar.
4. La validez misma, que es considerada-mediante-el-hablar en las diferentes maneras de ser-enunciada-mediante-el-hablar, y existe en este ser-considerada-mediante-el-hablar, tiene en sí misma, de acuerdo con su origen, la posibilidad de una peculiar capacidad de ser probada. En la medida en que se acepta una validez en el modo en que la capacidad misma de ser probada es válida, la proposición es una proposición recta, una *rectitud*. En la medida en que, al asentir a la validez, se asiente de tal manera que aquello a lo que se asiente se muestra en la dirección hacia su origen, la validez tiene en sí misma la peculiar rectitud al origen, en tanto que rectitud expresamente apropiada. Este momento de la rectitud puede estar encubierto y faltar y, pese a ello, la proposición puede mostrar la pretensión de tener carácter constrictivo, en tanto que algo que, en razón de su origen, lleva consigo la exigencia de ser afirmada.
5. [125] En la medida en que, en este momento, se determina el carácter constrictivo de una proposición como aquello que debe ser reconocido, la proposición es, en tanto que existe como válida, algo *debido*. Si se toma la proposición en el modo de lo debido y se determina lo debido como un valor, entonces se designa la verdad como *valor*.

A partir de la comprobación de estas posibilidades distintas de la existencia de lo que determinábamos inicialmente como lo verdadero, tiene que haber quedado claro que *lo verdadero* tiene *determinadas posibilidades* de existir en la vida. Estas distintas posibilidades muestran un alejamiento creciente de lo

que constituye auténticamente lo verdadero: del ente mismo en el cómo de su estar-descubierto.

Si empezamos por lo último, *la verdad como valor,* entonces aquí no existe nada del sentido originario de verdad. La filosofía del valor se aleja del sentido y del ser verdadero tanto, que queda extraviado definitivamente el camino para mostrar el auténtico sentido de la verdad. Este camino, que hemos descrito, no es ahora un camino casual o un camino que se pone de relieve con vistas a la destrucción. Este *camino de alejamiento* es el camino que ha hecho la historia, el camino en el que se ha movido la interpretación del ente como lo verdadero. Aquí se encuentra el hecho de que la tendencia a la multiplicidad antes presentada de interpretaciones de lo verdadero está ya planteada en la filosofía griega. Con independencia de que los griegos no tomasen en serio el sentido originario del ser-verdadero, lo verdadero está orientado desde el inicio como una determinación de la proposición. Esta orientación se reforzó por el hecho de que, desde el comienzo, en el desarrollo de la filosofía griega, el conocimiento teórico tiene una importancia especial. A partir de aquí se determina definitivamente el destino ulterior de la idea de verdad.

Sólo una vez surgió un nuevo intento de dar a la idea de verdad un nuevo sentido: en el *Nuevo Testamento* y, apoyándose en él, en *Agustín*. Naturalmente este nuevo sentido no fue explicitado expresamente en los Evangelios; por el contrario, hubiera sido tarea de la teología, mediante la explicación de la fe, [126] explicitar semejante sentido originario de verdad. Ella lo descuidó. Incluso la "paradoja" de *Kierkegaard* no es sino el resultado del descuido fundamental de la interpretación de la idea de verdad.

§ 22. Las tres posibilidades de la preocupación por el conocimiento reconocido: la curiosidad, la seguridad, la constricción

Hemos tratado del conocer en un determinado modo de consideración, en términos de la preocupación por el conocimiento reconocido. Es precisa ahora una *orientación más exacta* sobre la *preocupación del conocer.* Con ello se indica que la preocupación por el conocimiento reconocido constituye sólo una *determinada* posibilidad que, en este momento, debemos examinar respecto de *otras* posibilidades.

Cabe caracterizar la preocupación por el conocimiento de acuerdo con tres posibilidades: 1.º La preocupación de la

curiosidad. 2.º La preocupación de la *seguridad*. 3.º La preocupación de la *constricción*.

1. La preocupación del conocimiento puede extraviarse ante todo y originariamente porque no le baste con tener conocimiento de una determinada porción del ente que existe en la vida. A la preocupación del conocer le importa precisamente desarrollar la posibilidad de profundizar cada vez más en el conocer respecto a una específica región de lo que es conocido. La preocupación del conocer se entrampa a sí misma. A la preocupación por el conocer no le importa *lo que* ha conocido y menos aún el *tipo de ser* de lo que ha conocido. Le interesa sólo *que* existan posibilidades siempre nuevas del conocer. De este modo la preocupación del conocer muestra precisamente el carácter peculiar del entramparse-a-sí-misma, que nosotros determinamos como un *ocuparse-en-abastecerse-a-sí-misma* en un doble sentido: *a)* La preocupación del conocer como *curiosidad* se ocupa en abastecerse a sí misma quiere decir que está enteramente absorta en sí misma de modo que sólo le importa poder ver. De esta forma surge la insensibilidad para la auténtica apropiación del ente. [127] El interesarse por todo, incluso por la religión y la religiosidad, que domina hoy día, es un débil producto de esta nueva preocupación. *b)* La preocupación del conocer se ocupa en abastecerse a sí misma en el sentido de que no necesita algo distinto. Se auto-abastece, no es *menesterosa*. En la medida en que no lo es, rehúsa siempre que se le exija tomar en serio aquello que conoce.
2. La preocupación del conocer es la preocupación de la *seguridad*. En este tipo de preocupación lo que al conocer le importa es que se lleve a cabo de tal modo que el *conocer* y lo *conocido* sean *conocidos* en su ser-conocidos. El conocimiento mismo se pone a sí mismo en un determinado ser-conocido. La preocupación por el conocimiento reconocido: el peculiar carácter de esta preocupación, en la medida en que a la preocupación le importa tener el conocimiento mismo, es darlo como seguro; en la medida en que a la preocupación le importa sólo y primariamente el *carácter de evidente*, llega a profesar un especial interés por las consideraciones metodológicas. La específica *primacía de las consideraciones metodológicas* caracteriza el tipo de conocer de hoy día. También aquí se entrampa a sí misma. Primero tiene que

vérselas con la seguridad del posible conocimiento hasta tal punto que se contenta con ver deficientemente respecto del ente que debe ser conocido. Justamente, en este contexto, surge una ceguera específica para *lo que* debe ser conocido de modo auténtico. Por ello se toma en un sentido muy determinado el método en relación a la preocupación de la seguridad: como camino para conseguir la mayor *evidencia* posible mientras que el método en el sentido genuino debe tener el sentido de que esté abierto y asegurado el *camino a la cosa misma*.

3. La preocupación por la *constricción* va unida la mayoría de las veces con uno de los dos modos de conocimiento antes mencionados y aspira no sólo a hacer posible conocer cada vez más o conocer con más seguridad y con evidencia absoluta, sino a una preponderancia del conocer tal que el conocer se imponga como aquello que toma la delantera a todas las [128] posibilidades de la existencia y las determina. Es característico de la preocupación por la constricción que sobrepase al conocimiento mismo de manera que esta preocupación, cuando hable de sí misma, diga: "Las proposiciones del conocimiento llevan el sello de la eternidad"[2]. Aquí se muestra una desmesura del conocer respecto de sí mismo que lleva al conocimiento, dentro de esta preocupación, a cubrir sistemáticamente sus propias posibilidades de existencia. Un exponente de esta desmesura de la preocupación de conocer que va hasta el extremo es el modo en que esta preocupación se las entiende con el historicismo.

En relación con estas distintas posibilidades del preocuparse se encuentra el concepto de verdad que domina en cada caso. Si estas relaciones son tomadas de forma unitaria como existiendo históricamente y como dominantes todavía hoy día, entonces se hace evidente que el presente no está preparado en el sentido más amplio que podemos pensar para una cuestión: *¿qué quiere decir la verdad de la vida y de la existencia?* Ninguna de las dos "partes", verdad y existencia, están claras en absoluto. Pero se es de la opinión que se tienen los medios a mano para decir algo sobre ello.

Tenemos que ver dónde el dominio *actual* de la preocupación del conocer tiene su *fuente* y respecto de qué orígenes se

---

[2] Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 337. [E. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*.]

encuentra hoy desarraigada. Consideramos la preocupación por el conocimiento reconocido porque apareció en un *decisivo punto de inflexión de la historia de la filosofía*. Descartes es un punto de inflexión decisivo sólo en la medida en que el hoy se interpreta a sí mismo bajo el dominio del conocer teórico y de la misma manera interpreta su historia, pues Descartes es de un modo propio totalmente medieval[3].

Mediante nuestra determinación de lo verdadero no hemos puesto de relieve el concepto de verdad que *Husserl* había establecido en las [129] *Investigaciones lógicas*[4]. *Husserl* se orienta en el sentido de la verdad como verdad de la proposición y determina la verdad como cumplimiento de una intención. La verdad consiste en el cumplimiento de lo que primero se ha mentado de forma vacía.

En correspondencia con los distintos significados de verdad, tenemos una determinada relación con la preocupación del conocer. Una característica de la preocupación de la curiosidad es que algo cae bajo la preocupación sólo si es novedad. La preocupación por la constricción se caracteriza por el hecho de que no aprehende unilateralmente, como lo hace la preocupación de la curiosidad o de la seguridad, una determinada posibilidad de la realización de la existencia, sino que va más allá del conocer mismo en un peculiar modo, de forma que el conocer mismo pertenece en un sentido fuerte a las posibilidades fundamentales de la existencia. Tenemos que plantear la pregunta de qué clase de modo de ser en la existencia misma es el ser que se preocupa en el sentido del conocer, de forma que en el ser que se preocupa existan estas determinadas posibilidades de desarrollo de acuerdo con su ser.

---

[3] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 16, p. 299.

[4] E. Husserl, *VI Logische Untersuchung, op. cit.*, 15 ss. [Sexta *Investigación lógica*.]

[130]

Capítulo 5

La determinación cartesiana de lo falsum y lo verum

Tenemos que interpretar el trabajo de Descartes en relación a tres cuestiones. La segunda cuestión suena así: ¿cuál es realmente el *campo de ser* que *revela la preocupación por el conocimiento reconocido?* La tercera es la cuestión de *cómo* la preocupación por el conocimiento reconocido, en tanto que siendo como es, tiene ahí ese campo de ser con este determinado carácter de ser. La segunda cuestión es la decisiva. Su respuesta hace posible la tercera.

¿Qué mantiene a la preocupación por el conocimiento reconocido en su preocupación? 1.º ¿Qué quiere decir "verdadero" y "falso"? ¿Qué quiere decir que la preocupación por el conocimiento reconocido va en pos de la *verdad*? 2.º ¿Qué "ser" es el que se designa como *ser en la verdad* o como *ser en el error?* ¿Qué clase de posibilidad de ser dentro de la existencia encuentra expresión cuando se dice: ser que aprehende la verdad o ser que yerra? Aprehender la verdad o errar son considerados respecto de lo que son *en la existencia*. ¿Qué consideración de la existencia se encuentra en la base de Descartes? 3.º ¿Qué *camino* está prefigurado por este ser de la preocupación que ahora se aclara? Se pondrá de relieve que, con el carácter de ser de este camino, ya están prefiguradas posibilidades muy determinadas, de lo que él puede encontrar, de lo que él puede revelar.

Nos orientamos primero al concepto de lo *falsum* y planteamos más precisamente la cuestión: ¿cómo surge para Descartes la necesidad de esclarecer lo falsum como tal? ¿Qué determinaciones extrae del fenómeno de lo falsum? ¿Qué elementos toma de la tradición y de la filosofía de su tiempo?

[131] En primer lugar determina lo falsum como *error*[1]. El error, como tal, es caracterizado como *malum;* esto es, según la consideración tradicional, como *non esse* qua *privatio,* un determinado modo de no ser. A partir de esta consideración se debe arrojar luz sobre lo *verum*. Lo falsum no es más que lo *cavendum*, lo que la preocupación del conocer tiene que evitar. En el concepto determinado de lo cavendum, está viva una visión determinada de lo verum. Tenemos que preguntarnos si Descartes determina lo verum en la misma orientación fundamental.

[1] [Hasta aquí Heidegger había utilizado dos vocablos alemanes diferentes traducidos ambos por error, *Irrtum* y *Täuschung;* a partir de ahora usará, además, un término latino que toma de Descartes, *error;* mientras no se indique lo contrario, la palabra "error" es una expresión latina que aparece en el original alemán.]

Hasta ahora esto se ha negado y se ha creído que Descartes atribuye lo falsum a la voluntas, lo verum, a la perceptio, como lo teórico. Sin embargo, veremos, que la caracterización de lo verum procede del mismo modo que la de lo falsum. Por consiguiente, debemos hacer comprensible que, en el fundamento de esta peculiar interpretación de lo verum y lo falsum, se encuentra la necesidad de hecho de atribuir lo *falsum* a la *voluntas* y la *veritas* a las *ideas* o a su aprehensión correlativa, la *perceptio*. Mediante una interpretación más ajustada de lo verum y lo falsum, obtendremos la determinación hacia la que se dirige la preocupación si quiere lo verum. En qué medida, gracias a la preocupación por el conocimiento reconocido, la conciencia es revelada, en cierto sentido, y afirmada como ámbito del ser, se decide por la orientación hacia lo verum y lo falsum, interpretados de un modo determinado, sobre el ámbito de ser de las cosas. Por qué también el *ser verdadero* decide sobre el *ser*, se hace comprensible sólo en referencia a la ontología en la que se desarrolla toda la investigación cartesiana. La investigación tiene que ser retrotraída al contexto de su origen. En este retorno a la *fuente*, trataremos sólo de la etapa esencial e incluso esto no lo haremos muy detalladamente. Consideramos que son fuentes fundamentales para esta explicación: *Tomás*, *Anselmo*, *Agustín*, con un breve remitir la mirada a *Aristóteles* [132].

§ 24. *El cogito sum, la perceptio clara et distincta y la tarea de asegurar, de acuerdo con el ser, el criterio de verdad*

Descartes denomina su investigación "*de prima philosophia*"[2]. La idea de *philosophia prima* es aristotélica. La designación de la investigación cartesiana en este sentido surge del hecho de que Descartes vio clarísimamente que él se movía en el ámbito de la ontologia generalis. Por consiguiente, este nombre no hace referencia a una philosophia prima en sentido modernizado, sino a la conciencia de la vinculación con el planteamiento de la antigua ontología.

Por tanto, tenemos que orientarnos, en primer lugar, sobre el concepto de lo *falsum*. Antes de hacernos cargo de la inter-

---

[2] Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, curavit A. Buchenau. Bibliotheca Philosophorum, vol. I. Sumptibus Felices Meineri. Lipsiae, 1913. [Descartes, *Meditaciones de filosofía primera*, editado por A. Buchenau (Felix Meiner) Leipzig, 1913.]

pretación adecuada, es importante darse cuenta de en qué relaciones está la "cuarta meditación" dentro de las *Meditationes*. Tiene que ser explicado el contexto del preguntar y de los motivos para adentrarnos en una consideración más ajustada de la aclaración de lo falsum.

Descartes ha encontrado algo que es verdadero y este algo, que aparece con la comprensión del ser-verdadero, es el *cogito sum*, o mejor: la *res cogitans qua ens*. *Cogitatio* igual a *intentio*. "cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est[3]. Descartes caracteriza el concepto de *cogitatio* de una manera que coincide aproximadamente con el concepto hoy usado en la fenomenología de la *vivencia intencional*. La res cogitans es, por consiguiente, algo que *es*, en tanto que una multiplicidad de tales posibilidades de vivencia. Con la aprehensión del ser de la res cogitans se aprehende a la vez el criterio para la evidencia de esta aprehensión. Y es que cogito quiere decir: *cogito me cogitare*.

> Sum certus me esse rem cogitantem, [133] nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid quod ita clare et distincte perciperem falsum esset: ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio[4].

Debemos tener presente esta conexión, a saber: con la aprehensión del *cogito sum* se da a la vez la *clara et distincta perceptio*.

---

[3] Descartes, *Principia Philosophiae*, In: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. París, 1897 ss. Tome VIII. París, 1905. Pars prima. § 9. p. 7. [Descartes, *Principios de filosofía*. En *Obras de Descartes*, editadas por Ch. Adam y P. Tannery. París, 1897 ss. Tomo VIII, París, 1905. Parte primera § 9. p. 7: "Con el nombre de pensamiento, comprendo todo aquello que ocurre en nosotros siendo conscientes de nosotros mismos, en tanto en cuanto que hay conciencia de ello en nosotros".]

[4] Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*. Meditatio III, p. 33. [*AT* VII, 35: "Estoy cierto de que soy una cosa pensante; pero ¿no sé también qué se requiere para estar cierto de alguna cosa? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay más que una cierta percepción clara y distinta de lo que afirmo, la cual no bastaría sin duda para volverme cierto de la verdad de la cosa si pudiese ocurrir que algo que percibo tan clara y distintamente sea falso, y, por tanto, me parece que ya puedo establecer, como regla general, que todo lo que percibo con suficiente claridad y distinción es verdadero".]

Descartes no se refiere con *cogitatio* a las vivencias únicamente en tanto que éstas están dirigidas a algo, sino a las vivencias en tanto que éstas tienen, a la vez, en sí, una *conciencia de sí mismas*. Dice: si cualquier cosa que captase de este modo, es decir, mediante la *perceptio clara et distincta*, pudiese ser falsa, entonces no podría confiar en este criterio. Descartes acepta el criterio para *justificarlo*. La diferencia entre la orientación de la filosofía cartesiana y la de la moderna se encuentra en que, para Descartes, el criterio como tal no basta. Dice: experimento cuando enuncio una proposición como *cogito sum*, que mi asentimiento es atraído por asentir a la proposición así captada. Pero Descartes dice: para la fundamentación del conocer no puedo confiar en la oscura conexión de ser atraído por lo que capto; tengo que asegurar la clara et distincta perceptio misma de acuerdo con el ser. Hay que justificar la *regula generalis* como posible criterio absoluto del conocimiento. La filosofía moderna ha caracterizado la demostración de Descartes como una caída en la vieja metafísica. Pero se debe preguntar si, de hecho, Descartes no vio de una forma más radical al buscar una justificación ulterior del criterio. (*Husserl* ha concentrado todo su trabajo de los últimos años en justificar, desde sí misma, la idea de la evidencia absoluta.)

[134] Esta tarea de justificar el criterio lleva a Descartes a aclararse sobre lo falsum. Brevemente hay que decir que el *análisis de lo falsum* está determinado por la necesidad de *asegurar de acuerdo con el ser* el criterio del conocimiento. He dado el criterio, pero sólo de modo oscuro. Debemos intentar profundizar en la prueba. Hasta ahora tengo sólo el *cogito sum*, no una inferencia, sino una representación unitaria, un co-percibir el *sum* en el *cogito*. En el adentrarme-en-mí-mismo, encuentro que soy una *res finita*, por tanto, *imperfecta*[5] y que, en consecuencia, no puedo tener en mí mismo el fundamento de mi ex-sistencia. De esta forma, cuando me considero a mí mismo, soy llevado a señalar un *fundamento* de mi existencia. ¿Cómo llega Descartes, a partir del análisis de este dato interno, a determinar que *Dios* es quien me ha dado la existencia y de quien proviene, por tanto, todo lo positivo que hay en mí? Encuentro en mí una determinada idea de Dios como infinito, que es, en tanto que idea, una *realitas objectiva*. Si Dios es y lo positivo en mí proviene de él, es creado por Dios, es decir, es *verdadero*, entonces todo lo que ocurre en mí es, qua ente, un *verum*. Por tanto,

[5] [En latín en el original de Heidegger.]

la *clara et distincta perceptio* que constituye, junto a otras cosas, mi genuino ser creado, la *perfectio* de mi existencia, es verdadera. Por consiguiente, si Dios existe y le debo mi existencia, él no puede ser la causa de que yo yerre. Surge, ahora, la cuestión: si mi ser proviene de Dios, *¿de dónde* viene el *error*[6]? Sólo si he demostrado que el error[7], de acuerdo con su ser no puede provenir de Dios, está fundado el criterio de todo conocer y se abre al mismo tiempo la posibilidad de lo falsum como malum en el ens creatum.

Si situamos la consideración de Descartes en el contexto que describimos en la determinación de la destrucción, entonces esto quiere decir que tratamos de establecer *qué consideración de la existencia* se encuentra en lo que hoy día se mienta con el término "conciencia". No se trata de establecer un determinado carácter de ser de esta clase de objeto. Lo [135] importante es que se haga comprensible en concreto cuál es el vínculo que tienen estas determinaciones con el fundamento. Todas las determinaciones fundamentales, como la de la preeminencia de la evidencia de la percepción interna o la del modo de ser específico de la persona están *desarraigadas* del suelo del que provienen. Ya no tienen en sí mismas auténtica autoridad, pero se dan importancia. Todo intento de investigar la filosofía actual de la vida teniendo en cuenta su fundamento, debe caer en el vacío. Antes de cualquier nueva determinación, debemos aclararnos: ¿qué quiere decir ser-verdadero? Partimos de lo falsum e investigamos con más detalle cómo se determina, qué medio de determinación como categoría de ser le es aplicable. Desde aquí se hace comprensible a la vez el suelo para lo verum. Desde aquí se hace visible el carácter de la res cogitans. Descartes tiene una conciencia muy determinada de que el análisis de lo verum y lo falsum es de importancia fundamental para sus *Meditaciones*[8]. Aquí ven ustedes un *concepto de ser-verdadero* ya totalmente determinado, que no se orienta primariamente al juzgar, sino *al ente mismo*. El clare et distincte perceptum es verum. Simultáneamente se desentraña en qué consiste el auténtico sentido de la falsedad. Toda la investigación se emprende para fundamentar el conocimiento de la ciencia moderna de la naturaleza. Ésta determina el tema de la *cuarta meditación*. Se trata naturalmente del *error*, pero no del pecado, error boni et mali.

---

[6] [Irrtum.]

[7] [Irrtum.]

[8] •Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 17, p. 299.

La determinación del pecado como error es un índice de que el auténtico ser del hombre es contemplado al fallar, en el error. Se trata del error en un sentido totalmente delimitado, de las *ideae speculativae*, de la aprehensión teórica y el conocer. Descartes subraya en este contexto la importancia fundamental del sentido de verum et falsum [136].

§ 25. *La clasificación de Descartes de la variedad de las cogitationes. El judicium como lugar para lo verum y lo falsum*

Para obtener una representación concreta del lugar en el que aparece lo verum y lo falsum, tenemos que comprender cómo Descartes *clasifica la variedad de las cogitationes*. Partiendo de ahí veremos que *Brentano* está determinado esencialmente por la clasificación de Descartes. En la *tercera meditación* propone esta clasificación:

> Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas propie consistat, inquiram[9].

Se precisa de la división de la variedad de lo anímico en ciertas clases para poder decir algo sobre lo verum y lo falsum. De esta forma, pretende establecer en qué cogitationes se da propiamente la verdad o la falsedad. *Verum esse* es un determinado *ser* de una determinada cogitatio, como *falsum esse* es un determinado *no-ser* de una cogitatio. Hemos de considerar, en primer lugar, qué cogitationes entran en consideración.

Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen[10]: las cogitationes de una clase se designan como *ideas* tanquam rerum imagines. Al término *imago* está unida toda una madeja de errores en la medida en que las representaciones se toman como figuras de lo externo. Sin embargo, imago rei debe ser entendido en un sentido mucho

[9] Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Meditatio III, p. 35 s. [*AT* VII, 36 s.: "El orden parece ahora exigir que primero distribuya todos mis pensamientos en ciertos géneros y pregunte en cuáles de ellos se encuentra propiamente la verdad y la falsedad".]

[10] *Op. cit.*, p. 36. [*AT* VII, 37: "Algunos de ellos (de mis pensamientos), que son los únicos a los que propiamente conviene el nombre de idea, son como las imágenes de las cosas".]

más formal, en el sentido de que la idea[11] es algo, en tanto que imago rei. Ella da algo para el ver, *expone algo*. El representar es la función fundamental de la idea.

> Aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione [137] complector; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur[12].

La idea tiene una forma, un constitutivo de su ser. Consiste en que es siendo expositiva, mientras otras cogitationes son otras formas, hay otros modos en las que son. En el afirmar, querer, negar, rechazar tengo cogitationes, pero en estas cogitationes existe algo, un subjectum (ὑποκείμενον), que se encuentra allí, desde el comienzo, como apprehensum. Toda cogitatio, sea o no idea, es siendo aprehensiva. Pero en estas cogitationes capto todavía más de lo que está dado. Estoy dirigido, en una aprehensión viva, a lo aprehendido, en el modo de comportarme voluntariamente o en el modo de ser tomado por aquello que aprehendo, soy afectado (affectus), o juzgo, es decir, asiento, digo sí (judicium). Aquí está la raíz de la clasificación brentaniana: *representación* (idea), *juicio* (judicium), *afecto* (affectus), que ha ejercido una amplia influencia en el desarrollo de la fenomenología. Voluntas tiene un *doble sentido;* primero significa toda actualización de una posibilidad anímica, y, segundo, el comportamiento específicamente voluntario. En nuestra reflexión veremos qué concepto de voluntas desempeña aquí un papel.

> Jam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt, nam sive capram, sive chimaeram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quam alteram[13].

[11] [La palabra *idea* aparece en latín en el original en este lugar y a lo largo de todo el capítulo.]

[12] Ibíd. [*AT* VII, 37: "Otros, además, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien aprehendo siempre alguna cosa, como sujeto de mi pensamiento, añado también al pensamiento algo más que la semejanza de esta cosa; y algunos de éstos se llaman voluntades o afectos, y otros, juicios".]

[13] Ibíd. ["Ahora, en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, si no las refiero a otra cosa, no pueden propiamente ser falsas; pues imagine una cabra o una quimera, no es menos verdadero que imagino una en vez de otra."]

Si veo una *idea* solamente como tal idea, y la idea, lo representado en ella, no se refiere a otra cosa distinta, sino que meramente me hace presente el contenido representado como tal, entonces estas ideae no podrían ser falsas. Pues tenga yo una cabra o una quimera, en tanto que "contenido" de la idea, ambas son verdaderas; ninguna es falsa, si las tomo sólo como representadas. Dicho de otro modo, verdadero es mi representar lo representado, mi tener presente la idea. El [138] concepto de verdad no se refiere primariamente al contenido de la idea, sino al imaginar mismo. En la medida en que soy representación, este mi ser-representante, en tanto que auténtico ser, es verdadero. Sólo podemos establecer por qué este ser qua ser es verdadero si retornamos a la tradición.

> Nulla etiam in ipsa voluntate, vel affectibus falsitas est timenda, nam quamvis prava, quamvis etiam ea quae nusquam sunt possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare[14].

De la misma forma que mi imaginar es un ser, que siempre permanece verdadero, tampoco el *querer* y los *afectos* son jamás falsos. Puede ser que desee algo que no es, pero aún entonces mi desear es un ser, sea o no lo deseado. Lo que importa es el ser del cogito como tal.

Sola supersunt judicia in quibus mihi cavendum est ne fallar[15]: sólo quedan los *juicios*, respecto de los que tengo que estar en guardia para no ser engañado. Por consiguiente, esto quiere decir, que si verum quiere decir: esse en el sentido del cogito, el ser subsistente de una cogitatio como res, entonces falsum tiene que querer decir: non esse de una cogitatio. Los juicios tienen, en razón de su carácter de ser, la posibilidad de ser o no ser. Ahora, se puede decir, que ellos, como las ideae et voluntates, siempre son verdaderos, pues, ciertamente, ocurren en mi conciencia. Pueden convertirse en otra cosa. En la medida en que considero las ideae solamente en sí mismas, las ideae que proporcionan el fundamentum para el judicium, no puedo caer en un error.

---

[14] Ibíd. ["Tampoco es de temer que se encuentre falsedad en la propia voluntad o en los afectos; pues aunque puedo desear cosas malas o que nunca han existido, no deja de ser verdad que las deseo."]

[15] Ibíd. ["Sólo quedan los juicios, en los cuales tengo que tener cuidado de no errar."]

Esta determinación de la idea como verdadera en sí misma se retrotrae a la determinación de la filosofía griega, según la cual los αἰσθητά, en cuanto tales, son siempre verdaderos. Esta proposición, que *Aristóteles* restringe a la aprehensión sensible de lo más inmediato y a determinados modos de aprehensión del νοῦς, son transferidos de modo totalmente universal a cualquier aprehensión posible.

Descartes no puede volver la espalda al hecho de que también en las ideas, en cuanto [139] tales, se da una *cierta falsedad*, que esclarece mediante una distinción: hay distintas ideas: 1.º Las que son innatas para mí (ideae innatae). 2.º Las que vienen a mí desde "fuera" (ideae adventitiae). 3.º Las producidas por mí mismo (ideae a me ipso factae)[16]. Estas ideas se distinguen en la medida en que no es difícil por igual establecer, respecto de cada una de ellas, si aquello que representan es "verdadero" *extra mentem*, es decir, si *es* real. A pesar de que en las ideas propiamente no se da la falsedad (falsitas formalis), hay en ellas una *falsitas materialis*[17]. La falsitas formalis pertenece sólo a los juicios, que tienen el posible ser del non esse verum. Esta falsedad de ninguna forma se atribuye a la idea. Su esse es sólo presentar algo. Si es presentado, esto basta para el ser de la idea. La idea es falsa si representa algo que, no es así, como siendo así. En una idea del calor y del frío, si siento calor y siento frío, y, respecto de esta idea, quiero aclararme acerca de su verdad o falsedad, es decir, si el ser del frío es un auténtico ser del frío o no, si el ser frío es un determinado ser del ser caliente o a la inversa; no puedo, pues, decidir, cuando tengo calor o frío, cuál de los dos es el auténtico. La cuestión de ser del esse extra mentem se orienta hacia un determinado concepto de ser, pero es seguro que estas ideae me presentan algo. Toda idea es, en tanto que idea, rem repraesentans. Si llego a decir: el frío es una privatio del calor, y afirmo, por otro lado, que la idea del frío me da algo real, entonces tengo que decir que la idea es falsa, puesto que una consideración genuina del ser me muestra que el frío es un non esse. La idea es materialmente falsa, esto es: es una materia posible que, una vez incluida en un juicio, se convierte en la posible falsedad de un juicio [140].

---

[16] *Op. cit.*, p. 37 s. [*AT* VII, 37 s.]
[17] *Op. cit.*, p. 46. [*AT* VII, 46.]

§ 26. *La distinción entre la idea como repraesentans aliquid y su repraesentatum; realitas objectiva y realitas formalis sive actualis*

La idea misma presenta *posibilidades de distinción* que son importantes. ¿Qué de una idea, o de lo que se encuentra en un juicio, es lo que se relaciona con algo extra mentem? Para aclarar esto, Descartes utiliza una distinción que recibe *de la tradición* y que caracteriza como la distinción entre la *realitas formalis* y la *realitas objectiva*[18]. Si quiere continuar esta reflexión, Descartes debe mostrar la existencia de Dios, tomando como base la conciencia. Lo hace mostrando que en la conciencia está una idea de un carácter muy peculiar que tiene el carácter de una realitas objectiva.

La orientación en relación a la división fundamental de Descartes respecto de la variedad de las cogitationes es importante porque ya ha aparecido un concepto de ser-verdadero y de ser-falso, que es de una fundamental importancia para nosotros. El judicium permanece como la única especie de cogitatio que puede ser falsa. Por esta razón subraya un modo de ser de la cogitatio como cogitatio del que el judicium no está excluido. Justamente porque el judicium está situado en el mismo nivel que las ideae et voluntates en el sentido de que ocurre en la res cogitans, tiene la posibilidad de un defectus. Sólo por esto puede ocurrir que con el non verum esse se dañe el ser específico del juicio. Toda la reflexión se dirige a mostrar: 1.º Dónde se constituye el *ser del juicio*. 2.º Qué *determinaciones del ser* son las que permiten algo así como un *defectus*; qué defectus constituye la ratio formalis, el auténtico ser, de lo falsum.

Sólo sabemos negativamente qué es el judicium: aquella cogitatio [141] en cuyo ser se funda, de acuerdo con su ser, la falsitas. Descartes no discute la falsitas y la veritas sólo con la meta de proponer un criterio de evidencia que haga referencia a una oscura conciencia de la irresistibilidad de su visibilidad, sino para demostrar rigurosamente este criterio. Debe mostrarse que el ser de la res cogitans, en la medida en que es un ser real, excluye todo error. No debe mostrarse solamente que la res cogitans ha sido creada en su ser por Dios, sino también que lo que ocurre realiter en ella, como el error, es algo que no puede proceder de Dios[19]. Esto lleva a Descartes a la

[18] *Op. cit.*, p. 41. [*AT* VII, 40.]
[19] Descartes, Meditatio IV, p. 61. [*AT* VII, 60 s.]

explicación de lo falsum. Dado que lo falsum está en la conciencia, hay que demostrar que no puede proceder de Dios. No queremos considerar detenidamente la demostración cartesiana de Dios, sino sólo el punto capital sobre el que gira su reflexión.

Para este propósito, debemos comprender brevemente cómo Descartes, a partir de la base en la que está, es decir, que él sabe: cogito sum, va más allá de la conciencia, esto es, puede mostrar, con la misma evidencia, que existe algo externo (extra mentem)[20]. La cuestión es: ¿dónde se encuentra el punto de partida para salir de la conciencia, para afirmar un *ser extra mentem?* Ya hemos visto que la idea, en su auténtico ser, es verdadera, que la idea es lo que designábamos como conocer. La aprehensión teórica del ser se halla primariamente en el campo de la idea. Preguntamos ahora: ¿cómo llega Descartes a proponer un esse extra mentem sobre la base circunscrita por el cogito sum? Para volver comprensible este camino, Descartes introduce una distinción en el círculo de las ideae.

> Nempe quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere [142] videntur[21].

Podemos considerar todas las ideae, todo percipere de una idea, en una perspectiva según la cual todas ellas son equivalentes. No hay desigualdad en el conjunto de las ideae, en la medida en que yo las considero como modos del cogitare mismo: en la medida en que tomo la idea sólo como cogitatio, como repraesentans aliquid. Toda idea qua idea es un esse cogitans. Pero tan pronto como considero las ideae respecto de lo repraesentatum, encuentro una distinción: sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas[22].

La pregunta es, ahora: ¿qué es, con mayor precisión, el momento respecto del cual se distinguen las ideae? El repraesentatum es considerado de acuerdo con el sentido del ser que tiene lo

[20] Cf. Descartes, Meditatio III, p. 40. [*AT* VII, 39; p. 170 de la traducción española; Descartes dice: "Extra me", no "extra mentem".]

[21] Ibíd. [*AT* VII, 40: "En la medida en que estas ideas son sólo ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna desigualdad y todas me parecen proceder de mí de la misma manera".]

[22] Ibíd. ["Pero en la medida en que una representa una cosa y otra, otra es evidente que son muy diferentes entre sí."]

representado mismo: el representar una piedra, un objeto geométrico, Dios. Son repraesentata. Son considerados respecto de su *modus essendi*. Este modo de ser es la *realitas objectiva*. Aquí "objectiva" tiene todavía el sentido originario de lo contrapuesto, lo presentado. Realitas objectiva es el ser de una res en tanto que es res repraesentata en una idea. En lo que toca a la realitas objectiva, hay, en las ideae, una *diversitas*. La realitas objectiva de las ideas puede ser distinta en el modo del *majus* o *minus*. El ente que está presente, en su contenido de ser, puede ser diferente en relación a este contenido. Descartes ofrece ejemplos:

> Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia repraesentant[23]:

las ideae, quae repraesentant substantias, majus repraesentant que las que sólo presentan accidentia.

La distinción entre majus y minus se pone de manifiesto mediante la distinción de substantia y accidens, que se toma de la filosofía griega en la medida en que allí se estableció la superioridad de la [143] οὐσία respecto del συμβεβηκός. El suelo desde el que se alcanzó esta distinción ya no existe.

Dentro de las sustancias se hace la distinción entre la substantia *finita* y la substantia *infinita*[24]. Tengo, entre las ideas, una que representa un ens realissimum; en la medida en que, en el mismo acto, me considero como res finita, aquél se da como *creator*[25]. Esto es, ante todo, el inventario de lo que Descartes, dentro de la res cogitans, puede señalar como inventario.

¿Cómo, mediante el darse de una idea semejante, queda asegurado el ser de lo que es representado en la realitas objectiva de la idea? Para hacer evidente la subsistencia efectiva de lo presentado como realitas objectiva de la idea, se recurrirá a *axiomas* universales de la escolástica que pueden formularse brevemente: non posse aliquid esse, en el sentido de que no viene de la nada (fieri a nihilo[26]). Todo lo que es tiene que haber ingre-

---

[23] *Op. cit.*, p. 40 s. [*AT* VII, 40: "Pues sin duda aquellas que me muestran sustancias son algo más y, por así decir, contienen más realidad objetiva que las que sólo representan modos o accidentes".]

[24] [En el original, aparecen en latín, en este capítulo, las expresiones *finita* e *infinita*.]

[25] *Op. cit.*, p. 41. [*AT* VII, 40.]

[26] Ibíd. [El texto de Descartes dice: nec posse aliquid a nihilo fieri... (ni algo puede ser hecho a partir de la nada...).]

sado en el ser a partir de algo. Esta *causa*[27] debe ser, al menos, de igual clase que el efecto, cuando no superarlo. Por consiguiente, algo no puede ser traído al ser por aliquid minoris realitatis[28]. Descartes introduce brevemente este axioma antes de la consideración decisiva.

> Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis; sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva[29].

Aparece ahora un nuevo concepto de realitas: realitas actualis sive formalis. La realitas formalis es aquel modo de ser que representa el ser efectivo del objeto qua ser. Esto debe ser trasladado a la idea. Las ideae son lo que son gracias a que dan algo representado. Así, Descartes aplica ahora los axiomas ontológicos universales dados antes a [144] la realitas objectiva de las ideae[30]. La realitas objectiva, el contenido de ser de lo que es representado, requiere la correspondiente causalidad. Descartes asegura esta reflexión suya en un doble sentido al mostrar que sería erróneo creer que el axioma pudiese no valer porque en las ideae no hubiese ninguna realitas formalis. Descartes concede que el auténtico ser de la realitas formalis no se transfunde a la conciencia. Esto no le impide aplicar el axioma de la causación a partir de la realitas objectiva, puesto que la realitas objectiva no es simplemente nada, sino que es algo.

> Nam quamvis ista causa nihil de sua realitate actuali, sive formali in meam ideam transfundat, non ideo putandum est illam minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus; quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam

[27] [En latín en el original.]

[28] ["Algo de menor realidad."]

[29] Ibíd. [*AT* VII, 41: "Y esta verdad no es solo patente respecto de aquellos efectos cuya realidad es actual o formal; sino también respecto de las ideas en las cuales se considera solamente la realidad objetiva".]

[30] *Op. cit.*, p. 42 s. [*AT* VII, 41.]

> aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet objectivae[31].

Del hecho de que la realitas formalis no se encuentre realiter en la realitas objectiva, no se puede concluir que la causa de la realitas objectiva no tenga que ser tan real como la causa de la realitas formalis. Aunque la causa no transmite nada de su realitas actual a mi conciencia, no podemos creer por ello, que deba ser menos real. La idea no tiene sólo el modus essendi en tanto que realitas formalis; qua cogito, sino que tiene además una realitas formalis que causa la realitas objectiva[32]. La realitas objectiva les corresponde a las ideae qua ideae mismas y porque ésta les corresponde en razón de su naturaleza, el ser de la idea misma exige la realitas formalis de la res repraesentata. Aunque no haya ninguna transfusión de la realitas formalis, no debe creerse que [145] la idea exige para su causación menos realitas. Es superfluo continuar más allá la peculiar demostración.

> Nam quemadmodum iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum natura, ita modus essendi formalis competit idearum causis, saltem primis et praecipuis, ex earum natura[33].

La realitas objectiva de una idea precisa, para sí, como su causa, una res de realitas formalis cuyo ser exista en la realitas objectiva. Puesto que tengo la *idea de Dios* y yo mismo, en tanto que imperfectum, no puedo haberla causado, yo mismo debo ser causado por este esse perfectum. Aplicación de la proposición escolástica general: Dios es él mismo su ser (Deus est entitas essendi sui). Se hace claro que Descartes traslada los axiomas

[31] *Op. cit.*, p. 42 [*AT* VII, 41: "Pues aun cuando esta causa no transfunda a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso hay que pensar que ella debe ser menos real, pues la naturaleza de la idea misma es tal que no exige, por sí misma, ninguna otra realidad formal distinta de la que toma de mi pensamiento, del cual es un modo. Que esta idea puede contener esta o aquella objetiva en vez de otra, ciertamente debe tenerlo por alguna causa en la cual se encuentre, por lo menos, tanta realidad formal cuanto realidad objetiva contiene".]

[32] Ibíd. [*AT* VII, 41.]

[33] *Op. cit.*, p. 43. [*AT* VII, 42: "Pues así como este modo de ser objetivo pertenece a las ideas por la naturaleza de estas mismas, así también el modo de ser formal pertenece a las causas de las ideas, al menos a las primeras y principales, por la propia naturaleza de éstas".]

de la causa del esse naturale, formalizándolos del modo más sencillo, al ser en el sentido del ente-representado como tal. Lo puede hacer porque la "objetividad" misma pertenece al ens formale de la idea: ella *es*, sin duda, como un dejar ver. Con su ser, es también el ser-visto de algo. El ser-visto *de*... "es" lo que es, con su *de qué*, la presencia de... "en" la *perceptio* –es un ser del respectivo de qué–. Si esto es Dios, entonces esta presencia no puede "ser" la presencia de mí, en tanto que res finita, es decir, ser producido. Esta demostración es aguda si se mantiene completamente el esse de la res cogitans, el cogitare, para la idea, es decir, si uno la entiende como *ens creatum*. Para nosotros esto quiere decir que Descartes ve en el ser de la res cogitans un doble ser, en el que desaparece la distinción entre *esse repraesentatum y esse repraesentans*[34].

Hemos alcanzado claridad sobre un importante momento del fundamento ontológico de la determinación cartesiana de conciencia y asimismo respecto de una distinción que hace Descartes en relación a la idea. Distingue entre dos modos de ser de ésta: 1.º El modo de ser como cogitatio (modus essendi mutuatus a cogitatione). 2.º El modus essendi objectivus, el ser de lo representado [146] en tanto que representado. Esta distinción dentro de la idea es la base a partir de la cual Descartes, con la ayuda de los antiguos principios ontológicos, llega a la afirmación evidente de la existencia (subsistencia) de lo presentado. Toda realitas objectiva exige por sí misma una causa, cuyo carácter de realidad está en correspondencia con el ente que está dado en la realitas objectiva. Toda causa qua causa es real. El ser en el sentido de una causa es realitas formalis. El resultado de este curso de pensamientos, construido en parte con el peculiar subrayado de la clara et distincta perceptio de la idea de Dios y los principios de la ontología tradicional, es que Descartes *coloca a un mismo nivel un ser doble* dentro de la res cogitans: el *esse* del *cogitare* y el *esse* del *cogitatum*. Ambos son un esse animi, un ser que, como tal, es, en principio, independiente del cuerpo. Descartes pone en el mismo nivel la realitas objectiva y la realitas formalis de la idea misma y esta nivelación se hace posible porque el cogitare qua cogitare y el cogitatum qua cogitatum se dan evidentemente del mismo modo, pueden ser identificados como algo (aliquid) subsistente. En relación al *esse verum*, ambos modos de ser son defini-tamente idénticos. Cada uno de estos dos entes es, o sea, es creado, creado por

[34] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 18, pp. 299-300.

Dios, es decir, es verum. A partir de esta determinación se hace claro que aquí el criterio de la clara et distincta perceptio acepta para sí la función de nivelar el carácter de ser. Esto señala a una peculiar manera de realizar la preocupación por el conocimiento reconocido. Nos encontramos con ella allí donde dos modos de ser diferentes son nivelados dentro de la conciencia, de forma que ambos son sometidos, sin restricción, a la consideración causativa en el sentido de la escolástica [147].

§ 27. *La pregunta por el ser de lo falsum y del error*

Alcanzamos una aclaración ulterior sobre el *esse* de la *res cogitans* gracias a la interpretación del *esse de lo falsum y del error*. No seguimos el curso de pensamientos propio de Descartes, veremos sólo cómo se plantea y se explicita la cuestión por lo falsum.

a) La constitución del error: intellectus y voluntas como libertas; los dos conceptos cartesianos de libertad

Dios no es, sólo positivamente, la causa de la idea que yo capto. Más aún, Dios también puede no ser la causa del ente (el errare) que asimismo está en mí[35].

> Deinde, ad me proprius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est et a facultate eligendi sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu, et simul a voluntate[36].

La causa se encuentra en el estar unidas la *facultas intelligendi* y la *facultas eligendi (libertas arbitrii)*, dicho brevemente, en el intellectus simul cum voluntate. Descartes muestra ahora que ninguna facultas qua facultas puede ser fundamento suficiente del error. El carácter de facultas es un modo de ser que es de

---

[35]* Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 19, p. 300.

[36] Descartes, Meditatio IV, p. 64. [*AT* VII, 56: "Después de esto, mirándome más de cerca e investigando cuáles son mis errores, que por sí solos demuestran alguna imperfección en mí, advierto que ellos dependen de dos causas que concurren simultáneamente, a saber: de la facultad de conocer que hay en mí, y de la facultad de elegir, o de la libertad de mi albedrío; esto es, de mi entendimiento y mi voluntad".]

tipo positivo y como *esse positivum* es *esse creatum*. Como tal es un *bonum*. Qua facultas, el ser de lo falsum no puede ser un malum.

> Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus judicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur[37].

Contra esto, Descartes propone algunas objeciones corrientes y, a continuación, las refuta. El *intellectus* qua facultas y como *ens creatum* es un *bonum*.

> Quamvis enim [148] innumerae fortasse res existant, quarum ideae nullae in me sunt, non tamen proprie illis privatus, sed negative tantum destitutus sum dicendus, quia nempe rationem nullam possum afferre, qua probem Deum mihi majorem quam dederit cognoscendi facultatem dare debuisse[38].

Ahora, se podría decir que, puesto que los errores ocurren de hecho, ¿por qué no me ha creado Dios de modo que ningún error pudiese ocurrir en mí? Para ello, habría sido necesario que Dios nos hubiese creado con un intellectus como el suyo; es decir, tendría que ser ilimitado en relación a la posibilidad de aprehender objetos. Sin embargo, es limitado y, entre lo que aprehende, no aprehende todo con la clara et distincta perceptio. Por tanto, ¿una falta? No. Pues la limitación de mi intelecto no es una *privatio*. Sólo en relación al ideal de la constitución de Dios, mi dotación actual puede ser designada como *carentia*. No obstante, en la medida en que no cabe aspirar a esta infinitud, mi finitud no es ningún defecto. No puedo aspirar a más. Así es la caracterización de Descartes de la facultas intellectus.

Este tipo de demostración es necesario porque cree que en el intelecto se encuentra a la vez la perfección del ser humano.

[37] *Op. cit.*, pp. 64 s. [*AT* VII, 56: "Pues yo, por medio sólo del entendimiento, percibo sólo ideas sobre las que puedo hacer un juicio, y en él, viéndole precisamente así, no se encuentra ningún error propiamente dicho".]

[38] *Op. cit.*, p. 65. [*AT* VII, 56: "Y aun cuando quizá existan innumerables cosas, de las cuales en mí no hay ninguna idea, no debo decir propiamente que estoy privado de ellas, sino negativamente que estoy sólo desprovisto de ellas, porque, en efecto, no puedo aportar ninguna razón que pruebe que Dios me hubiera debido dar una facultad de conocer mayor que la que me ha dado".]

Por supuesto que dice que la perfectio se encuentra en la *voluntas,* pero la explicación de la voluntas, como *facultas eligendi,* siguiendo a Tomás, apunta en la dirección del intelecto.

> Nec vero etiam queri possum quod non satis amplam et perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem a Deo acceperim. nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior[39].

La facultas eligendi es una facultas que no está encerrada en ningún límite. Por el contrario el imaginari, la *memoria*, está limitado. En estos casos, puedo formar ideales que van más allá de lo que encuentro en mí.

> Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione [149] cujus imaginem quandam, et similitudinem Dei me referre intelligo[40].

Me puedo imaginar una posibilidad mayor de la imaginación, pero no una posibilidad mayor de mi voluntad, que en cierto modo es absoluta. Experimento mi semejanza con Dios cuando tengo en cuenta mi voluntad.

Aquí nos aparece la típica relación con la tradición a cuyo encuentro acudimos cada vez que proponemos el ser del hombre: faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem Dei[41]. Aquí no es casual que Descartes señale que el ser de mi voluntad demuestra mi ser como un ser que es imago et similitudo Dei. Naturalmente que tengo que reconocer que la voluntas Dei sobrepasa mi voluntas, pero los respectos no afectan al ens formale de la voluntad.

[39] Ibíd. [*AT* VII, 56. "No puedo quejarme tampoco de que Dios no me haya dado una libertad de albedrío o una voluntad suficientemente amplia y perfecta, puesto que la siento como no encerrada por ningún límite".]

[40] *Op. cit.*, p. 66 [*AT* VII, 57: "Sólo la voluntad, o libertad del albedrío, la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia; de suerte que es ella principalmente por la que comprendo que llevo en mí cierta imagen y semejanza de Dios".]

[41] Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio. Curavit Aloisius Gramatica. Mediolani, 1914. Liber Genesis I, 26. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. [Nueva edición de las Sagradas Escrituras de acuerdo con la Vulgata Clementina. Editada por Aloisio Gramatica, Milán, 1914. Libro del Génesis, I, 26: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra".]

Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis et potentiae quae illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam et efficacem; tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit[42].

1.º En relación a la *ratio cognoscendi*, respecto de la transparencia del acto voluntario, estoy en desventaja frente a Dios. 2.º Dios tiene también, respecto de la posibilidad de llevar a cabo lo querido por él, una mayor potestas. 3.º *Ratio objecti*: respecto a los objetos posibles que puede querer, la voluntad de Dios supera la mía. Si, por el contrario, considero el *querer puramente en sí mismo*, se pone de manifiesto que el suyo no es mayor que el mío:

Non tamen in se formaliter et praecise spectata major videtur, quia tantum in eo consistit quod idem vel facere, vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut a nulla vi externa [150] nos ad id determinari sentiamus[43].

¿En qué consiste, entonces, el *esse formale* de la voluntas? *Posse idem facere vel non facere*. El poder hacer y poder no hacer respecto de la misma cosa propuesta constituye, en cuanto tal, la libertas.

En esta definición, Descartes depende de una *definición tradicional de la libertad*, un concepto de libertad que cabe caracterizar como *absentia coactionis et determinationis;* el genuino concepto escolástico en el que aquí piensa Descartes: el no subsistir un determinado estar dirigido hacia algo. Por el contrario, el concepto agustiniano de libertad se funda en que la *determinatio* es lo constitutivo de la libertas, que la determinatio no es un defecto, sino el *auténtico modo de ser* de la *voluntad* en tanto

[42] Descartes, Meditatio IV, p. 66. [*AT* VII, 57: "Pues aun cuando es, sin comparación, mayor en Dios que en mí, tanto en razón del conocimiento y de la potencia que con ella se junta y la hacen más firme y eficaz, cuanto también por razón del objeto, pues se extiende a más…".]

[43] *Op. cit.*, p. 66 s. [*AT* VII, 57: "Sin embargo, considerada en sí misma de modo formal y preciso no parece mayor porque consiste tan sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla (es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa; o mejor dicho, consiste sólo en que para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de suerte que no nos sentimos determinados por ninguna fuerza exterior".]

que voluntad *libre*. Aquí nos encontramos ahora con el auténtico arte del retorcimiento que es frecuente en Descartes. Define la libertad como *absolute indifferentia*, quod facere et non facere idem possumus. A continuación ofrece una definición de la voluntas, a modo de segunda definición, en la que concibe la libertad como libertas en el sentido de *absentia coactionis*, pero a pesar de ello como un *determinari*[44]. Ser libre no es lo meramente indiferente, el poder hacer una cosa o la otra, sino el *determinatum esse ad aliquid quod propositum est ab intellectu*[45] en el sentido de un affirmandum vel negandum sive prosequendum vel fugiendum[46]. Tomás dice: appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid[47]. Por consiguiente, a la voluntas pertenece un salir hacia algo determinado, no un indiferente mantener las posibilidades. Toda inclinatio es *inclinatio in aliquid*[48], todo esse qua esse es un bonum, por consiguiente, toda *inclinatio* es una inclinación hacia lo *bonum*[49]. Descartes dice:

> Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra quo magis in unam [151] propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo[50].

Para ser libre, no se precisa que me pueda mover hacia ambos lados, sino: *quo magis in unam propendeo eo liberius*. Aquí aparece el concepto agustiniano de libertad: cuanto más originaria es la propensio a lo bonum, más auténtica es la libertad del obrar. Un obrar que está enteramente bajo la voluntad de Dios,

---

[44] ["Estar determinado."]

[45] ["Estar determinado a algo que es propuesto por el entendimiento."]

[46] ["Algo que hay que afirmar o negar o algo que hay que buscar o de lo que hay que huir."]

[47] Sancti Thomae Aquinatis Summa theologica. Vol. II, complectens primam secundae. Parmae, 1853. [Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, vol. 2, que contiene la primera parte de la segunda parte, Parma, 1853, en *Opera Omnia*], In: Opera Omnia. Parmae, 1852 sqq. Tom. II, Quaestio 8, Articulus 1. ["El apetito no es más que una cierta inclinación a desear algo."]

[48] ["Inclinación hacia algo."]

[49] Ibíd.; quaestio 13, articulus 6.

[50] Descartes, Meditatio IV, p. 67. [*AT* VII, 57 s.: "Pues para que yo sea libre, no es necesario que pueda dirigirme hacia una u otra parte, sino, al contrario, cuanto más propenso soy hacia una, sea porque comprendo con evidencia la razón de lo verdadero y lo bueno en ella, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libre lo elijo."]

es absolutamente libre. Esta *libertas* es la que Descartes tiene aquí a la vista y la que, en un modo muy característico, aplica en esta perspectiva a la *clara et distincta perceptio*. Soy propiamente libre cuando me dirijo hacia algo quod intelligo. Vivo en una propensio in unam partem, en la dirección hacia el asentimiento a lo conocido clare et distincte. En el sentido auténtico del ser-libre se encuentra un estar-motivado totalmente característico. Por el contrario, la indifferentia es el formale posse, justamente no la libertad, sino el infimus gradus libertatis[51].

En estas proposiciones que parece que se proponen tan libremente y evidentes de suyo, se muestra todo el trasfondo de su época. Este rechazo de la indifferentia como esse liberum es un golpe contra los *jesuitas* y un simpatizar con *Port Royal*[52].

b) El concursus del intellectus y la voluntas como ser del error. Problemas teológicos como fundamento de ambos conceptos de libertad

El *error* tiene su ser en un *concursu*[53], que no es visto en relación a Dios, sino en relación a las dos posibilidades de conducta que se le dan al propio hombre. Por consiguiente, del hecho de que la facultas [152] eligendi et intelligendi son causae que concurren simultáneamente, surge la cuestión de investigar más de cerca este peculiar *simul esse voluntatis et intellectus*. ¿Qué quiere decir que el *intellectus* y la voluntad *son a la vez uno con el otro*? Este simul esse debe ser de tal tipo que quepa ser designado como un ser juntos ambos, de modo que debe quedar predeterminado por su propio ser. Esta voluntas que es junto con el intellectus tiene que proporcionar un ser tal que lleve consigo la posibilidad de un *defectus*. Debe representar un ser que sea tan auténtico como tenga que serlo. Pues sólo si en un ser existe un *debitum*, se da la posibilidad de hablar de una *carentia*. En este estar juntos se encuentra el ser del yerro y no, en cambio, en el ser del intellectus como tal, qua facultas, y en el ser de la voluntas qua facultas. Esto está excluido para Descartes, ya que el ser humano fue creado por Dios con esta constitución. Incluso aunque el conocimiento esté limitado, no se puede decir que no tenga algo que deba tener. Tampoco se da, respecto de la voluntas

[51] Ibíd.
[52] •Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 20, pp. 300-301.
[53] *Op. cit.*, p. 64. [*AT* VII, 56.]

como tal, la posibilidad de que sea designada como algo negativo. Yo mismo experimento la voluntad como algo infinito, y, en su infinitud, comprendo que ella puede dirigirse a todo en el modo de facere et non facere posse idem. La *perfectio voluntatis* se halla en que la voluntas puede dirigirse a todo en el sentido del poder y el no poder. Para la determinación de la infinitud de la voluntas es decisivo un determinado sentido de libertad: libertas voluntatis en el sentido de *indifferentia*. En el pasaje, en el que Descartes pasa a determinar el carácter positivo, *comienza* con la caracterización de la libertas en el sentido de *indifferentia*. A continuación se agregan, aparentemente sin ruptura, la nueva determinación. Habla de un ser-libre, en el que se presenta una *determinatio ad prosequendum vel fugiendum*.

Estos *dos conceptos de libertad*, con los que opera Descartes, tienen su *fundamento en problemas teológicos* de los que se ha ocupado la teología desde Agustín y que, sin duda, eran discutidos de forma especialmente viva [153] justo en la época en que Descartes escribe las *Meditationes*. Toda la discusión teológica dentro de la cual surge el problema de la libertad es la cuestión de la relación entre la *gracia* y la *libertad*. Para el planteamiento teológico, el hecho de ser libre es indudable. *Que* el hombre es libre no es una veritas naturalis, sino un dogma. Cualquier opinión que ponga en duda la libertad es herética. En cambio, dentro de la discusión teológica es cuestionable la *natura* voluntatis y libertatis. *Cómo* hay que entender la libertad de la voluntad, esto es lo controvertido. Y, claro está, la cuestión oscila, de acuerdo con el sentido del ser libre del hombre, en dos direcciones que cabe designar brevemente como *aristotélica* y *agustiniana*. Para el ser libre en el sentido *aristotélico* es necesaria una *doble absentia*: una ausencia coactionis et determinationis. Para Agustín es precisamente constitutiva una *determinatio in summum bonum*. En la medida en que la voluntad está dirigida al bien supremo, no está sometida a una servitudo. Estas dos determinaciones son hoy todavía controvertidas.

El problema general es: 1.º ¿Cómo debe determinarse el sentido y el modo del obrar de la *gracia* de Dios para que la libertad del ser humano no quede destruida? ¿Cómo debe determinarse la *libertad* para que pueda someterse a la gracia de Dios sin que se suprima a sí misma? Así se da la posibilidad de un punto de *mediación*, una *concordia* entre el ser libre del hombre y el obrar absoluto de Dios. A esto está unido el carácter de la *praescientia* y de la *praedestinatio* de Dios. Todo esto colabora a hacer de estos temas el problema más actual de aquella época. Frente a la doctrina protestante de la fe (Lutero, *De servo*

arbitrio, 1525[54]), donde la libertad humana es totalmente suprimida, los jesuitas intentan encarecer la libertad del hombre. La patria originaria de la teología jesuita [154] fue España. El auténtico fundador de la doctrina de la indiferencia fue el jesuita español *Petrus Fonseca*. Posteriormente fue desarrollada la doctrina por *Bellarmino*, quien desempeñó un gran papel en el Concilio tridentino[55]. Entre los jesuitas españoles predomina el libro de *Molina*, *De concordia gratiae et liberi arbitrii* (1588)[56], que sigue la tendencia de determinar positivamente la libertad del ser humano sin restringir la obra de la gracia de Dios. Contra este escrito y contra toda la corriente teológica que se designa como *molinismo*, escribió el oratoriano *Gibieuf*, *De libertate Dei et creaturae* (1630)[57]. En él se subraya con una fuerza extrema el concepto agustiniano de libertad y se dice que, precisamente, la presencia de una determinatio in summum bonum constituye el auténtico ser libre del ser humano. Sólo en virtud de que Dios se hace presente en el ser humano, éste se hace auténticamente libre. La gracia no puede violar la libertad puesto que sólo ella crea la genuina libertad. Todavía no está claro cómo influyó este contexto en el *jansenismo*. Diez años después de *De libertate*, apareció el libro *Augustinus* (1640) que produjo una auténtica sensación. El autor, *Jansenio*, obispo de Ypres, se había propuesto la tarea de exponer la teología agustiniana frente a la escolástica y el molinismo. El título completo del libro es: *Augustinus sive doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina contra Pelagianos et Massilienses*[58]. El principal

[54] *De servo arbitrio Martin Lutheri ad D. Erasmum Roterodamum* (Wittenberg 1525-1526). [*Acerca del albedrío servil de Martín Lutero a Erasmo de Rotterdam*.]

[55] Cardenal Franz Romulus Robert Bellarmin, SJ (1524-1621) fue sobrino del cardenal Cervini, quien en el año 1555, durante el Concilio de Trento ocupó la cátedra papal con el nombre de Marcelo II.

[56] D. Ludovicus Molina, Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesciencia, providentia, praedestinatione et reprobatione, Concordia. Ad nonnullos primae partis D. Thomae Articulos. [*Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la divina presciencia, la providencia, la predestinación y reprobación. A algunos artículos de la Primera Parte de santo Tomás.*] 2.ª edición, Antwerpen, 1595.

[57] G. Gibieuf, De Libertate Dei et creaturae librio duo [Dos libros sobre la libertad de Dios y las criaturas], París, 1630.

[58] Cornelio lansenii, Episcopi Iprensis, Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses. Tribus tomis comprensa. Löwen. [*Agustinus o doctrina de san Agustín sobre la salud y la enfermedad de la naturaleza humana, y la medicina contra los pelagianos y los masilienses.* Reunida en tres tomos, Lovaina, 1640.]

oponente de *Agustín* fue el monje [155] irlandés Pelagio quien instituyó una orientación teológica todavía hoy viva. Viva, claro está, no en la concepción extremosa de *Pelagio*, sino en una dirección más moderada que se designa, por ello, como *semipelagianismo*. El semipelagianismo arraigó especialmente en la Francia meridional, en la región de Marsella. *Jansenio* subraya que *Gibieuf* había visto realmente de qué se trataba: la verdadera determinación de la libertad, la platónica, es superior a la deformación aristotélica. *Molina*, en el *De concordia*, escribió: illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere[59]: A quien actúa se le llama libre si, aunque esté dado todo lo necesario para la acción, aún puede actuar o no actuar, o quien, en la decisión de seguir una determinada dirección, todavía tiene conciencia de la posibilidad de adoptar otra. Este estar situado indiferente ante dos posibilidades es el auténtico sentido de ser-libre. En el instante en que he eligido, ya no soy libre. La libertad se ha anulado. Encontramos el auténtico ser-libre en el estado de indifferentia, mientras que *Agustín* ve el ser-libre del hombre precisamente en este determinari, estar situado bajo un bonum. Ahora bien, según dónde se sitúe el ser-libre, aparece una dificultad respecto al conocimiento previo de Dios o a su actuar previo. ¿Qué ocurre con la omnisciencia divina? Él debe conocer de antemano las posibilidades determinadas que adopta el ser humano. Para Él existe no como futurum, sino como *futuribile*, aquello que puede ser elegido todavía de este modo o de aquél. A esto *Molina* lo denomina *scientia media*. La teología admite unánimemente que en Dios hay una praescientia mere naturalis: Dios ve de antemano todo lo que puede ocurrir. Todo existe de antemano en su entendimiento absoluto. Una praescientia mere libera: Dios ve de antemano aquello que ocurre en virtud de un querer. Ve también de antemano lo que es puesto en obra libremente [156] por el ser humano. Ésta es una praescientia que no es naturalis ni libera, que no tiene que ver con el ocurrir universal ni con lo causado por el querer de Dios. En cambio, en la teología agustiniana, se entiende la libertad en el sentido en que ser libre significa no someterse a las exigencias del mundo y las tentaciones del diablo, sino poner la propia voluntad bajo el querer de Dios. Todo actuar del ser humano, en cuanto tal, está bajo un finis y este *finis como bonum* es lo constitutivo

---

[59] L. Molina, *Concordia, ad nonnullos primae partis D. Thomae Articulos*. Ad. XIII Articulum Quaestionis XIV, Disputatio II, p. 8.

de la libertad. Naturalmente que la indiferencia se da en la voluntad del ser humano. Que se da fue el fundamento que descubrió *Aristóteles* en su análisis y sobre el que situó su concepto de libertad. Pero la indifferentia no se da como constitutivum de la libertas, sino sólo qua creatura; la indifferentia tiene que comprenderse como deficiens. La indiferencia no pertenece a la libertad, aunque se dé en el actuar.

Descartes recurre a esta concepción para su interpretación del error.

> Indifferentia autem illa quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis[60].

La indifferentia es el infimus gradus libertatis.

> Quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo[61].

Cuanto más peso tengo hacia un lado en mi comportamiento voluntario, tanto más libre me vivo. Nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent, et corroborant[62]. Por tanto, la gracia divina en nada disminuye la libertad del ser humano, sino que la aumenta y la fortifica. Lo que, en términos teológicos se designa como el obrar de la gracia de Dios, lo transpone Descartes a la relación del entendimiento que influye [157] en la voluntad. *La clara et distincta perceptio adopta el papel de la gracia.* Ella presenta al judicium su *específico bonum.* Por esto, la voluntas se determina en su propio ser teniendo en cuenta el entendimiento, que le proporciona algo a la voluntad misma. Así es como tenemos que entender el *auténtico* simul esse voluntatis et intellectus. Como pertenece al ser de la voluntad la determinatio a un bonum, es el entendimiento el que proporciona a la voluntas

---

[60] Descartes, *Meditatio* IV, p. 67. [*AT* VII, 58: "Esa indiferencia que siento, cuando ninguna razón me arrastra más hacia un lado que a otro, es el grado inferior de la libertad".]

[61] *Op. cit.*, 67 [*AT* VII, 57 s.: "Cuanto más propenso soy hacia una, sea porque comprendo con evidencia la razón de lo verdadero y lo bueno en ella, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libre lo elijo".]

[62] Ibíd. [*AT* VII, 58: "Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican".]

el perceptum en tanto que prosequendum. Cuando más estrechamente se mantenga la voluntas en lo aprehendido clara y distintamente, más propiamente el ser humano es lo que es[63]. La captación voluntariamente del perceptum clare et distincte es para Descartes la posibilidad suprema del ser del hombre. En el momento en que se examina el origen de los principios cartesianos, se ve que la única base sobre la que pueden ser demostrados nada tiene que ver con un conocimiento puramente racional.

§ 28. El sentido del ser del error: error como res y como privatio, como una ruptura del auténtico ser del hombre creado (creatum esse). Perceptum esse y creatum esse como determinaciones fundamentales del esse de la res cogitans

Intentemos poner de relieve el *carácter de ser de la res cogitans*. Se hace patente una nivelación dentro de la res cogitans tal que el cogitare y el cogitatum pueden ser situados en una *región unitaria* de la posible aprehensión mediante la clara et distincta perceptio. Ésta es *una* dirección en la que, dentro del planteamiento de partida cartesiano, se pone de relieve una nivelación del concepto de ser, que está orientado en el sentido del *perceptum esse*.

Obtenemos una *segunda* determinación del carácter de ser de la res cogitans mediante la comprensión [158] del *sentido de ser del cogitare mismo*. ¿Qué tipo de esse es el esse del *error*, el *esse falsum*? Lo falsum es el cogitatum del error. También aquí se pone de relieve la *nivelación* anteriormente descrita del *percipere* y el *perceptum*. No es casual que la determinación del esse error sea asimismo una determinación del esse falsum y que ambos términos los use Descartes en el mismo sentido. ¿Qué tipo de ser es el esse erroris[64] y con qué medios determina Descartes este ser? En la medida en que errare es *algo*, no puede ser pura nihil[65]. Por otra parte, en relación a lo verum, lo falsum es un no ser, un ser que es no ser y no una pura nada. Semejante ser es *privatio*.

¿Cuál es el *momento propio, en sentido positivo, del cogitare, al que se le puede ocasionar daño* (pues el falsum esse como

[63] *Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 21, p. 301

[64] [Ser del error.]

[65] [Nada.]

determinación del cogitare es privatio, defectus), cuál es el momento que puede estar afectado por el *defectus* para que el errare mismo pueda ser una privatio? En general, Descartes ofrece la siguiente determinación sobre el carácter de ser del error: simul esse voluntatis et intellectus. ¿Qué es este *simul esse*? El intellectus y la voluntas son, tomados cada uno en sí mismos, perfectos: no tienen nada de un momento deficiente. Una consideración más detenida tanto del intellectus como de la voluntas, lleva a Descartes a definir la *voluntas*. La voluntas es *libertas* y libertas es la definición fundamental de la humanitas. En esta definición de la libertad del hombre, el contexto teológico es para Descartes decisivo. La definición de la libertad del hombre está tomada de la idea de la libertad de Dios como *actus purus*. Los elementos que toma de la discusión de su época son agustinianos. La definición de *Agustín* de la libertad como determinatio in bonum se retrotrae, a través de una peculiar vía, hasta la ontología griega, dado que la definición del ser libre del hombre está determinada por la teoría neoplatónica del doble movimiento, según la cual todo ser creado obtiene su ser del ἕν[66] en tanto en cuanto se separa de él, pero a la vez tiene una tendencia a recursus[67]. Al ser del alma [159] le es inherente el volver al lugar de donde viene. Esta definición formal ha penetrado en la explicación agustiniana de la existencia del hombre. La orientación del agustinismo llevada a su extremo por *Jansenio* revivió de una forma peculiar en la Iglesia católica dentro del movimiento del Oratorio durante el siglo XIX. Asimismo, de este contexto, tomó Scheler el fundamento filosófico que propuso en su Ética.

Estas relaciones están presentes en Descartes, pero *desteologizadas* de un modo peculiar. Lo *verum* motiva la inclinatio voluntatis en el judicium[68]. En la medida en que puede ser una motivación posible, lo verum tiene que ser dado simul cum voluntate[69], es decir, como *bonum* para la voluntas, esto es, *assensio*[70]. El acto perfecto en el que se da lo verum es la *clara et distincta perceptio*. Ser libre significa: mantener en el juicio la inclinatio a la clare et distincte perceptum. Con esta inclinatio se da una prefiguración que constituye el ser voluntario y pertenece a la natura del hombre. Puesto que este *ser libre*, el

---

[66] [Uno.]
[67] [Retorno.]
[68] [Inclinación de la voluntad hacia el juicio.]
[69] [A la vez que la voluntad.]
[70] [Asentimiento.]

determinari a clare et distincte percepto[71], da forma a la naturaleza del hombre, una naturaleza que precisamente constituye la genuina relación con el intellectus, en esa medida el ser determinado es algo que permite un *defectus*. Según esto, por consiguiente, la *regula generalis* para la *libertad* es la clara et distincta perceptio. El mantenerse en el perceptum es el auténtico ser libre y es, en la medida en que se lleva cabo, el *usus rectus libertatis*[72]. En tanto en cuanto que este estar determinado es un ser añadido, admite un defectus. El defectus consiste en que el modo específico de su realización no tenga en cuenta este estar determinado en relación al perceptum, y, por tanto, errat[73]. Errare es un usus libertatis non rectus[74]. La rectitud puede ser violada y cuando se viola, se constituye el errare.

Es claro que al *ser del error* le pertenecen *dos momentos característicos:* 1.° En la medida en que el error es un ser, es [160] una *res*. 2.° En la medida en que es una *defectio,* es una *privatio*. Descartes ve clarísimamente que también, en lo que respecta al error, en tanto en cuanto es un cogitare, Dios es su auténtica causa. En la medida en que el error es una res, Dios es su hacedor. Pero, en la medida en que el errare es un non rectus usus, no está causado por Dios, sino que surge de la libertad de la voluntad misma. Tomás dice:

> Ad secundum dicendum, quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu (*S. th.* I, q. 49, a. 2, 3)[75].

Hay que decir que el obrar de la causa segunda, la libertas hominis, –puesto que es deficiente, esto es, este ser está

---

[71] [El ser determinado por un percepto claro y distinto.]

[72] [Correcto uso de la libertad.]

[73] [Yerre.]

[74] Descartes, Meditatio IV, 70. [*AT* VII, 59 s.]

[75] Sancti Thomas Aquinatis Summa theologica. Vol. I, complectens partem primam. Parmae, 1852. In: Opera Omnia. Parmae, 1852 ss. Tom.' I Quaestio XLIX, Articulus II: Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. [*Suma teológica de santo Tomás de Aquino*. Vol. I que incluye la Primera Parte. Parma, 1852. En *Obra Completa*. Parma, 1852 ss. Tomo I. Cuestión 19, artículo 2: Si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal. "A lo segundo diciendo, que el efecto de la causa segunda deficiente se reduce a la causa primera no deficiente en cuanto a lo que tiene de entidad y perfección, no, en cambio, en lo que tiene de defecto". El texto se encuentra, en realidad, frente a lo que dice el texto de la *Gesamtausgabe*, en la respuesta a la segunda objeción.]

dañado por lo que produce dado que su voluntad no está motivada recte[76]– se retrotrae a la causa primera, en la medida en que este comportamiento tiene algo de Dios y de perfección, pero no en la medida en que este ser concreto tiene un defectus.

> Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris[77].

De igual manera, el cojear está causado por la causa del movimiento (esto es Dios); en la medida en que el cojear es un movimiento, la causa del cojear es el poder moverse: un bonum. Pero lo que es un defectus en el cojear no surge del poder caminar, sino de la curvatura de la pierna, por tanto, de un defectus.

La explicación de Descartes del error se resume en la dirección que hemos visto. Se ha puesto de relieve el errare como un *deficere a determinatione*[78]. En el errare tiene lugar la ruptura de la auténtica determinación de la voluntas hacia el perceptum. Este deficere es un *deficere a libertate*. Pero la libertas constituye el auténtico ser del hombre. Por consiguiente, el deficere a determinatione voluntatis es [161] un *deficere ab esse*[79] en el sentido del *esse perceptum*. Este deficere es, a la vez, puesto que es deficere ab esse perfectum, *deficere ab esse creatum*. El esse creatum es la *determinación fundamental* en la explicación del errare y del ser de la libertas. Errar es dañar al auténtico ser del ser creado del hombre. Puesto que el *errare* es un *esse* de la *res cogitans*, se sigue que, en tanto que esse de la res cogitans, es a la vez un *non esse* de la res cogitans qua *creatum*. Por consiguiente, tenemos una ulterior determinación ontológica del ser de la res cogitans, puesto que ella es un *esse creatum*. Hasta ahora la determinación era: la res cogitans es un ser, que es aprehendible en un respecto unitario en la clara et distincta perceptio. *Perceptum esse et creatum esse a Deo* son las determinaciones fundamentales del *esse* de la *res cogitans*.

---

[76] [Correctamente.]

[77] Ibíd. ["Así como el movimiento de quien cojea es causado por la fuerza motriz; pero lo torcido en él, no es por la fuerza motriz, sino por la curvatura de la pierna."]

[78] [Ser deficiente por su determinación.]

[79] [Ser deficiente por la determinación de la voluntas es un ser deficiente por el ser.]

Capítulo 6

Retorno a la ontología escolástica. Lo verum esse en Tomás de Aquino

¿Cuál es el fundamento de las dos determinaciones de la res cogitans como esse perceptum y esse creatum? Para aclarar esta cuestión, tenemos que *retroceder más allá de Descartes* puesto que vemos una conexión con la *ontología escolástica*. En primer lugar hay que decir: la auténtica vinculación entre el *esse perceptum* y el *esse creatum* se funda gracias al esse verum. El ente en el cómo es aprehendido es idéntico al ser en el sentido del ser verdadero. El *esse creatum* qua esse creatum es caracterizado como *esse bonum et verum*. Nada se ha ganado con esta afirmación meramente formularia. Para obtener el carácter de ser de la res cogitans, tenemos que continuar buscando claridad sobre cómo se determina *en la escolástica el sentido de lo verum*.

§ 29. *La relación de lo verum con el ens: el ser verdadero como un modo de ser* (De veritate, *q. I, a. 1)*

En toda la escolástica el *problema de la verdad* es tratado de múltiples maneras en conexión con *Aristóteles*. Sin embargo, sólo la gran escolástica consiguió ofrecer una doctrina de la verdad amplia. Interpretemos la obra de Tomás, *De veritate*, en las *Quaestiones disputatae*[1]. [163] Además de esta gran cuestión, *De veritate*, se incluyen otras: *De scientia Dei, De praedestinatione, De conscientia, De libero arbitrio, De gratia*, por tanto, de carácter esencialmente teológico, mientras que *De veritate* es filosófica en el sentido de la gran escolástica. La "quaestio prima" está divida en doce cuestiones (artículos):

1. Quid sit veritas.
2. Utrum veritas principalius in intelllectu quam in rebus reperiatur.
3. Utrum in intellectu componente et dividente sit veritas.
4. Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint.
5. Utrum praeter primam aliqua alia veritas sit aeterna.
6. Utrum veritas creata sit immutabilis.

[1] Thomas v. Aquin, *De veritate*. In: Sancti Thomas Aquinatis Quaestiones disputatae. Vol. II, complectens de veritate et quaestiones quolibeticas. Parmae, 1859. [*Sobre la verdad*, en Cuestiones disputadas de santo Tomás de Aquino, vol. II que comprenden Sobre la verdad y las Cuestiones cuodlibetales]. In: Opera Omnia. Parmae, 1852 ss. Tomus IX.

7. Utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur. (Si el ser de la verdad ha de ser aprehendido en Dios en el sentido de lo que pertenece al ser de Dios o al ser persona de Dios, en tanto que la verdad tiene una relación genuina con la vida divina interna.)
8. Utrum omnis veritas sit a prima veritate.
9. Utrum veritas sit in sensu.
10. Utrum res aliqua sit falsa.
11. Utrum falsitas sit in sensu.
12. Utrum in intellectu sit falsitas[2].

Tomaremos sólo algunos fragmentos e intentaremos interpretarlos. Es importante, para la comprensión de toda la doctrina de Tomás de Aquino del ser verdadero y de la verdad, llegar a tener claro en qué contexto se desarrolla la discusión del ser verdadero y de la verdad. Sobre ello nos informa *el primer artículo*. Tomás parte de una consideración metódica: unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens[3]. Toda aclaración de qué es algo debe proceder a la determinación formal del *ens*, de modo que se logre la concreta determinación de un objeto mediante un addere. ¿Qué es *verum?* No cabe duda de que verum es un ens. En consecuencia, tenemos que preguntarnos: ¿en qué *relación* se encuentra la determinación concreta de lo verum con el ens? ¿Puede la relación con el ens [164] ser aprehendida de modo que lo verum sea una determinación del ens en el modo de la *affectio?* No. Tomás: dado que el ser verdadero no es una cosa corpórea ni una propiedad de una cosa corpórea, tenemos que preguntarnos qué relación tiene lo verum con el ens. Lo verum es un modo del ens. Toda la discusión en torno al ser verdadero en lo que toca al ser marcha en esta dirección. Lo verum esse ha de ser entendido como un modo en relación al ens.

---

[2] [1. Qué es la verdad. 2. Si la verdad se da más principalmente en el entendimiento que en las cosas. 3. Si la verdad está en el entendimiento que compone y divide. 4. Si hay una sola verdad por la cual son todas las verdades. 5. Si, además de la primera, hay alguna otra verdad eterna. 6. Si la verdad creada es inmutable. 7. Si la verdad se dice esencial y personalmente en lo divino. 8. Si toda verdad es por la verdad primera. 9. Si hay verdad en los sentidos. 10. Si alguna cosa es falsa. 11. Si hay falsedad en los sentidos. 12. Si hay falsedad en el entendimiento.]

[3] *Op. cit.*, quaestio I, articulus 1. ["De ahí que sea necesario que todas las otras concepciones del entendimiento sean aprehendidas añadiendo algo al ente."]

Tomás distingue *dos modos* en los que podría determinarse el ser. Dejando a un lado totalmente lo verum, comienza su exposición de una manera formalmente ontológica. Es importante ver en qué lugar aparece lo verum esse. Comienza, pues, distinguiendo dos modos: 1.º *Modus specialis.* 2.º *Modus generalis.* El modus specialis está vinculado a la forma en que las categorías de Aristóteles están relacionadas con la οὐσία. De aquí se siguen distintos modi speciales essendi[4]. El ser de lo verum no puede encontrarse en esta relación porque él aparece como un relativum.

El *modus generalis* puede ser tomado en dos direcciones: 1.º Considerado *in se.* 2.º *In ordine ad aliud.* Cuando el ens es considerado en sí y de modo afirmativo, se sigue la determinación de la res; cuando se lo considera negativamente, se sigue la determinación del *unum.* Negativamente el ens es un ser que se caracteriza mediante la indivisibilidad. Omne ens considerado per se es res y unum.

Cuando se considera al ser en el modus generalis *in ordine ad aliud,* es un *aliud quid* o *aliquid,* es algo y no otro. Cuando se considera al ens secundum convenientiam unius entis ad aliud[5], se sigue el ens como *bonum* o *verum.* Sólo en este momento aparece la posibilidad de ser de lo verum.

¿Cómo están vinculados entre sí el esse creatum y el esse perfectum? ¿Cabe encontrar una base de determinaciones ontológicas en las que surjan estos dos caracteres de ser? Y ¿cabe determinar un modo de consideración del ser tal que [165] lleve a resaltar precisamente estos dos caracteres del ser sobre la base del ente? Respondemos a la cuestión de la relación de motivación entre el esse creatum y el esse perceptum mostrando que tanto el esse en cuanto esse perceptum, como el esse en cuanto esse creatum, se retrotraen a un esse verum, que nos plantea la tarea de determinar su ser. Para orientarnos más fácilmente, recordemos una vez más, de forma breve, el camino de la interpretación de lo falsum y el error llevado a cabo hasta ahora. Realizábamos esta interpretación para echar un vistazo a lo verum. Se aprehenden unitariamente los dos modos de ser en lo que toca a la idea como el esse en el sentido de la cogitatio o del ámbito de las cogitationes, de la res cogitans. El esse de la res cogitans es el clare et distincte perceptum esse, perceptum esse equivale a verum esse. Lo peculiar que pone de

[4] [Distintos modos especiales de ser.]

[5] [Según la conveniencia de un ente con otro.]

relieve esta consideración es que, dentro de la res cogitans se muestra una peculiar nivelación del ser, en la medida en que el perceptum esse no se refiere sólo al cogitatum, sino también al cogitare. El esse perceptum es el genuino esse verum, que se refiere a las dos posibilidades de la res cogitans como tal. Por consiguiente, la res cogitans es: 1.° El ser en el sentido del esse perceptum. 2.° El error es una privatio, en tanto que privatio es un non esse, no un non esse como nihil, sino un non esse entis[6]. El carácter del "non" es el usus voluntatis non rectus. El carácter de nulidad se refiere a la rectitudo. Non rectus quiere decir: deficiens a rectitudine, esto es, a determinatione[7]. La determinatio in bonum es la auténtica determinación fundamental de la libertas, por consiguiente, deficiens a libertate. La libertas es la natura hominis, por tanto, deficiens a natura humana. La natura humana es qua humana natura creata, deficiens a natura creata, deficiens ab esse qua creatum, es decir, non esse creatum. Lo falsum es, dicho en pocas palabras, un non esse creatum. Non esse falsum igual a non esse non creatum igual a esse creatum, por tanto, non falsum igual a esse verum. Esse verum es igual a creatum esse. ¿Cómo se caracterizan, con relación al verum esse, el perceptum esse y el creatum esse, en tanto que determinaciones [166] de ser? Podemos solucionar esta cuestión aclarando cómo hay que entender lo verum. Descartes no trata expresamente esta cuestión. Pero todo el modo en que utiliza lo verum y lo falsum muestra que a la base de esta doctrina de lo verum y lo falsum está la doctrina de la *veritas y la falsitas de la escolástica*.

Tomás plantea en su *Disputatio de veritate* el problema en el sentido de que inserta lo verum en la cuestión general del sentido del ens y el esse. Al principio, propone una reflexión metodológica: si deseo obtener claridad sobre lo verum, tengo que establecer primero que lo verum es algo: quid. En cualquier serie de preguntas, tengo que llegar al final a una última. Pues si el proceso continuase indefinidamente, sería imposible el conocimiento como un determinar. De esta forma todos los conceptos fundamentales se reducen en la dirección de un último concepto. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est

6 ["El error es una privación, en tanto que privación es un no ser, no un no ser como nada, sino un no ser del ente."]

7 ["No correcto quiere decir: deficiente en cuanto a la corrección, esto es, en cuanto a la determinación."]

ens[8]. La determinación general a la que toda determinación se reduce, es el ens, el ente en un sentido totalmente formal y vacío. Unde oportet quod omnes aliae conceptions intellectus accipiantur ex additione ad ens[9]. Por tanto, en la medida en que todos los conceptos fundamentales son referidos al ens, es necesario que se obtengan las concepciones de cada caso mediante una determinada additio a este concepto dado de antemano. Ésta es, muy en general, la orientación metodológica que adopta Tomás para determinar en algún sentido el esse verum[10].

Lo orienta al ens ya que es algo en general y no una nada Aunque ὄν, ente en cuanto tal, es la determinación más general para todo posible ente en general, *no* posee, sin embargo, el carácter de un género. El *ens* no es un *genus*, que, mediante alguna especificación, [167] dé lugar a los objetos concretos que son. Es necesario rechazar desde el comienzo la idea de que el ens pudiera ser especificado.

> Quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur[11].

Puesto que el ente no puede ser un género, no podrán las concreciones de este ens seguir la dirección cuyo sentido es una especificación, sino que, a este respecto, cabe decir que algo añade algo al ente como tal en la medida en que estas determinaciones *exprimunt ipsius modum*, en la medida en que tiene lugar una *additio supra ens*, cuando se pueden descubrir las categorías fundamentales que son modos fundamentales del ser mismo que se hallan incluidos en él, sin que el ser mismo los exprese. Estas determinaciones pertenecen al ser del ente en tanto que ente mismo.

La consideración modal del ser, en cuanto tal, puede realizarse inicialmente siguiendo dos direcciones puesto que se distingue el modus specialis y el modus generalis. Los últimos modos son tales que les corresponden a todo ens qua ens, mientras que los modos speciales son determinaciones que toma el

---

[8] Ibíd. ["Sin embargo, lo que el entendimiento concibe primero como lo más conocido y a lo que todas las otras concepciones se reducen, es el ente."]

[9] Ibíd. ["De ahí que sea necesario que todas las otras concepciones del entendimiento sean aprehendidas añadiendo algo al ente."]

[10] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 22, p. 302.

[11] *De Veritate*, q. 1, a. 1. ["El ente no puede ser un género, pero, según esto, algunas cosas se dice que se añaden al ente, en cuanto que expresan modos de éste que no se expresan mediante el nombre de ente."]

ente respecto de determinados aspectos relativos a su auténtico ser. Son todas aquellas categorías que valen para el ente concreto, mientras que las otras valen para todo ente y no sólo para el ente en su ser concreto.

A la clase de los *modi generales* pertenece lo *verum*. Hay que observar hacia dónde se dirige lo verum en la explicación, en qué lugar se encuentra en relación a las determinaciones del ens qua ens y qué tipo de posibilidad de ser lo constituye como modus essendi. Dentro del modus generalis, distinguimos dos modi essendi: 1.° En la medida en que el ente es considerado puramente en sí mismo (ens in se). 2.° Como ens in ordine ad aliud.

La primera dirección de la consideración del ente, en cuanto que se lo toma [168] en sí mismo, en cuanto que permanezco meramente en el ente qua ente, se escinde en: *a)* Si tomo este ens in se afirmativamente (diríamos: como objetivamente ahí), llego a la determinación fundamental del ens que es la essentia o res. *b)* Si tomo el ens in se negativamente: todo ens qua ens es, como tal, algo que es en sí mismo y es indivisible en su ser. Esta *indivisio* no es más que la individualidad en el sentido lógico-formal. Encuentro esta indivisio cuando aprehendo el ens in se negativamente y la expresión categorial para esta indivisio es el unum. Omne ens est unum.

También en lo que toca al *ordo ad aliud* se da una doble posibilidad.

1. Secundum divisionem unius ab altero, en cuanto distingo uno de otro, et hoc exprimit hoc nomem *aliquid*, dicitur enim aliquid quasi aliud quid[12], toda res es qua ens in ordine ad aliud un aliquid. Todo ente qua ente es aliquid, aliud-quid, otro y no uno. Unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum[13]. La divisio misma proporciona estos dos aspectos, indivisum in se: unum; divisum ab altero: aliquid. Esta explicación se remonta, en su nivel científico, más allá de *Aristóteles*.

2. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud[14]. Se da el segundo momento cuando considero un ente *secundum convenientiam ad aliud*. Esta *convenientia* introduce una determinación nueva. Está dada formalmente, pero nos lleva a relacio-

---

[12] Ibíd. ["Y esto es lo que expresa el término aliquid, pues se dice aliquid como otro qué."]

[13] Ibíd. ["Así como el ente se dice uno en cuanto que no está dividido en sí mismo, en cuanto que está dividido de otros, se dice algo."]

[14] Ibíd. ["Otro modo según la conveniencia de un ente con otro."]

nes concretas. La convenientia es el modo y la manera del acuerdo, del venir a unirse, de coincidir en algún sentido. Esta determinación non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente[15]. Únicamente hay tal *esse*, pues, en el sentido [169] de *convenientia*, si hay un ente al que le es inherente *convenire cum omni ente*. ¿Hay un ente tal, que coincida con todo ente? Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia[16]. Esta relación del unum ens con el ente, tanto con la totalidad de ellos como con cada uno de ellos, sólo puede hacerse comprensible si al ente de este algo le es inherente este convenire. La fuente de esta determinación se encuentra en *Aristóteles, De anima* (III, 8, 431 b 21 s.): ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν· πάντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά[17]. Todo ente es aprehensible o en el sentido del percibir sensible o en el sentido del νοεῖν. Dado que el alma es capaz de percibir cualquier ente, el alma es, en cierto modo, todo; ella es el ser del descubrir, el ser del poseer, el tener todo ente. Tomás considera ahora esta proposición de Aristóteles no sólo aplicable a la νόησϊς y la αἴθησις, sino, por principio, a cualquier virtus del anima misma. En el anima está la facultad aprehensiva *(intellectus)* y la inclinación *(voluntas)*. *Bonum est quod omnia appetunt*. Convenientia vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum[18]. Verum es un modus essendi, de manera que el ens, que aquí es considerado *ad omnia*, tiene el carácter de ser del alma. Observen que, en la presente exposición, no hemos encontrado todavía un objeto concreto. Ahora en la determinación de la convenientia como un modus essendi aparece la introducción de un ser concreto, que en razón de su φύσις tiene la propiedad de convenire cum omni ente, cualquier ser que es aprehendido como la conjunción de la coincidencia de unius entis ad aliud. Ser-verdadero es un modo del ser en el sentido de un determinado ser-juntos dos entes. Aquí se hace patente cómo lo verum es traído al marco de las determinaciones fundamentales del ser, cómo, en razón de [170] esta propuesta, lo verum se constituye fundamentalmente siguiendo la dimensión formal del esse in ordine ad aliud.

---

[15] Ibíd. ["No puede ser si no se aprehende algo que por naturaleza convenga con todo ente."]

[16] Ibíd. ["Éste es, pues, el alma que es, en cierto modo, todas las cosas."]

[17] Aristóteles, *De anima*, Γ 8, 431 b 21 s. ["El alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles."]

[18] Tomás de Aquino, *De veritate*. Quaestio I, articulus I. ["Lo bueno es lo que todos apetecen. El término 'verdadero' expresa la conveniencia del ente con el entendimiento."]

§ 30. *El auténtico ser de lo verum como convenientia en el intellectus* (De veritate, *q. I, aa. 1, 2, 3)*

¿Cuál es el *ser originario de lo verum*, y qué constituye el ser originario de lo verum? Puesto que verum es *convenientia*, surge la cuestión: ¿es lo verum el *convenire* o tiene lo verum su auténtico ser en el *anima* o en la *res cum qua anima convenit*[19]?

Tiene lugar una división del sentido de lo verum en tres determinaciones fundamentales: 1.º Lo *verum* se funda en la *res*, con la que el alma tiene esa coincidencia. 2.º Id quod formaliter rationem veri perficit[20], lo que constituye formalmente la *perfectio* del ser-verdadero, *verum* igual a *rectitudo*. 3.º Secundum effectum consequentem; et sit definit Hilarius, quod verum est manifestativum et declarativum esse[21]. En este tercer sentido, ser-verdadero quiere decir *ser-que-se-hace-visible* (manifestativum esse), declarativum esse: *mantener un ente en la claridad*.

La cuestión es: ¿cuál de estas determinaciones fundamentales es el *auténtico ser* de lo *verum?* La manera en que Tomás decide esta cuestión es característica de la transformación que *Aristóteles* experimentó en la escolástica. Podremos prestar atención sólo al primer elemento mencionado para ver hasta qué punto se muestra, en estas distinciones, la tendencia hacia la determinación específica que consiguió llegar a influir.

Comprenderemos por qué, dentro de la doctrina del ser, tal como está aquí subyaciendo, la referencia al anima y precisamente, al intellectus, no infrige esta consideración fundamental del ser, si analizamos la [171] base de esta consideración del ser. De aquí la cuestión de en qué medida en lo verum está dado a la vez lo creatum. Sólo podremos contestar a esta cuestión si obtenemos claridad acerca del modus del ser, en el sentido *auténtico* y *primario*, de lo verum. Sólo entonces tendremos la respuesta a esta pregunta: ¿en qué sentido pertenece al carácter de ser de la res la determinación de lo verum?

Para la determinación más precisa de la peculiar *conexión* de cada ser, Tomás usa varias y distintas expresiones que no significan exactamente lo mismo. *Convenientia* es la determinación más general de este estar referido cualquier ser al alma, espíritu, etc. Tenemos que mantener la expresión convenientia

---

[19] ["La cosa con la que el alma conviene."]

[20] Ibíd. ["Aquello que formalmente perfecciona el concepto de lo verdadero."]

[21] Ibíd. ["De acuerdo con el efecto que le sigue, Hilario determina que lo verdadero es el ser manifestativo y declarativo."]

porque indica que la expresión tiene un *doble sentido* y que la peculiar ambigüedad hace posible, antes que nada, la propuesta. La conveniencia es el estar referido, la respectividad del ente al ente.

1. En una dirección la convenientia tiene la *determinatio* respecto del *intellectus*, dado que la convenientia, en tanto que carácter de lo verum, tiene relación con el conocer, éste ha de ser determinado con referencia a la convenientia, y Tomás designa esta forma de determinación como *assimilatio intellectus ad rem*[22]. A la naturaleza del intellectus le es inherente la *proportio*, el ser llevado hacia la cosa misma, y al ser del entendimiento le es inherente el haber aprehendido la res como res *cognita*.

2. Es necesario, *ut res intellectui correspondeat*[23]. Por su ser, el entendimiento está dirigido hacia la res, mientras que la res, por su parte, corresponde al intellectus. Ambos modos de ser juntos, la mutua respectividad de uno a otro, puede caracterizarse brevemente, en razón de su naturaleza, como *conformitas*[24]. Esta conformitas fue [172] designada en la filosofía árabe-judía de la Edad Media o, mejor, en sus traducciones latinas, como *adaequatio*. De aquí la fórmula: *adaequatio rei et intellectus*[25]. La conformitas, que se constituye del lado del anima y del lado de la res, es, tomada de un modo totalmente formal, la convenientia.

Lo verum como convenientia ha determinado relacionalmente los tres momentos: 1.º La relación *ratio formalis*, el *convenire*. 2.º El *fundamentum*, a partir del cual es posible un convenire: *res*. 3.º A la vez, la *cognitio* misma es *effectus veritatis*. El concepto de verum: 1.º En relación al *fundamentum*. 2.º En relación a la *ratio formalis*. 3.º En relación al effectus del conocer[26], el ser-verdadero de un juzgar. En relación a estas tres direcciones surge la cuestión fundamental: ¿respecto de qué ser es lo verum el *auténtico modus* de este ser? ¿Dónde está lo verum en su casa?

Queremos ahora considerar la cuestión de la *autenticidad del ser de lo verum*. A esta consideración Tomás le dedica también aquí una reflexión formal: ¿respecto de cuál de los tres elementos se dice verum *per prius* y *per posterius*[27]? ¿Cuándo es verdadero

---

[22] Ibíd. ["Asimilación del entendimiento con la cosa."]
[23] Ibíd. ["Para que la cosa corresponda al entendimiento."]
[24] Ibíd.
[25] Ibíd.
[26] Ibíd.
[27] Tomás de Aquino, *De veritate*, Quaestio I, articulus 2.

en su sentido genuino, de modo que los restantes pueden ser designados como verdaderos per denominationem? Negativamente, la res no es el ser que puede ser designado primariamente como verdadero. El modus essendi no le pertenece primariamente a la res.

> Non semper oportet quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur[28].

Para obtener una clave de interpretación, dice Tomás, tenemos que fijarnos en que aquello que lleva, en sentido genuino la *ratio communis*, no necesariamente tiene que ser entendido como *causa* de los demás, sino que debe entenderse aquello en lo que está el sentido de lo *verum* como *convenientia completa.* Sicut sanum per prius dicitur [173] de animali[29], sano se dice en sentido primario de un ser vivo, aunque también decimos que una medicina es sana, en cuanto effectiva sanitatis, en relación a su capacidad de sanar a un ser vivo. Aquello en lo que el sentido de lo verum se realiza plenamente es verdadero en sentido genuino.

La relación misma entre *res* e *intellectus* se realiza plenamente y es real en el *cognoscere.* Pero el cognoscere mismo es motus cognitivae virtutis[30], que parte del *intellectus*, en el sentido de *assimilatio ad rem* y desde allí vuelve. Existe el pleno cumplimiento de un movimiento cuando ha llegado a su fin. El movimiento del conocer parte del conocer hacia lo conocido, más allá de la *res* y termina, por consiguiente, en lo conocido, mientras el motus appetitivae virtutis[31], en el sentido del salir voluntario hacia algo, finaliza en la res, en la medida en que lo hecho en algún sentido se acaba.Tomás señala que *Aristóteles*, en el *De anima*, subraya un cierto círculo entre los distintos actos del ser anímico. El terminus de la convenientia, el convenire, llega a su ser en el anima misma, en el intellectus; el auténtico ser de lo *verum est in intellectu*[32]. De entrada, esto es un resultado sorprendente en el contexto de esta interpretación escolástica de lo verum y del conocimiento, en la medida –hablando como los modernos– en que el ser de la verdad y el conocimiento son

---

[28] Ibíd. ["No siempre es necesario que lo que recibe la predicación en primer lugar sea común como causa de los otros, sino aquello en lo que se da primeramente la concepción completa de eso común."]

[29] Ibíd.

[30] Ibíd. ["Movimiento de la facultad cognoscitiva."]

[31] Ibíd. ["Movimiento de la facultad apetitiva."]

[32] Ibíd.

trasladados al "sujeto". El auténtico ser de lo verum está en el intellectus, sin duda, pero en el *intellectus Dei*[33] y Dios es el ens perfectissimum. Todo el contexto de la convenientia es visto de un modo puramente "objetivo" y de forma ontológica. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio [174] rerum[34]. En el entendimiento práctico, la relación con la res es tal que la res, que debe ser hecha, está determinada, en cierto modo, por el intellectus, que traza un plan. Al contrario, en el campo del *intellectus especulativus,* la res movet intellectum[35].

De este modo resulta que hay relaciones de medida puesto que el intellectus y la res pueden ser respectivamente *mensurans* y *mensuratum*[36]. La propia res se relaciona de modo fundamental con los dos intellectus. *Secudum intellectum humanum* la *res* es la *mensurans.* El conocer aprehensivo es medido por la cosa que aprehende. Cuando esta misma cosa es considerada *Secundum intellectum divinum,* la *res* es mensurata, es decir, artificiata o creata[37], causata. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta[38]. Toda res, en cuanto tal, está desdoblada en su ser y en estas dos posibilidades de relación: secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur[39]. La res es vera, cuando es puesta en su estar ordenada, tal como está ordinata[40] mediante el conocer de Dios, y este ser determinado es el que sólo por sí mismo format aestimationem[41] igual a *mensura* para el *intellectus humanus.*

> Prima autem ratio veritatis [secundum intellectum Dei] per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum[42].

---

[33] Ibíd. ["El entendimiento de Dios."]

[34] Ibíd. ["Pero hay que saber que una cosa se relaciona de un modo con el entendimiento práctico y de otro con el entendimiento especulativo. El entendimiento práctico causa la cosa, por lo que es medida de las cosas."]

[35] Ibíd. ["La cosa mueve al entendimiento".]

[36] ["Lo que mide y lo que es medido."]

[37] Ibíd.

[38] Ibíd. ["Por tanto, las cosas naturales están situadas entre dos entendimientos."]

[39] Ibíd. ["Se dice verdadera según la adecuación a ambos."]

[40] Ibíd.

[41] Ibíd.

[42] Ibíd. ["No obstante, la primera concepción de la verdad (de acuerdo con el entendimiento divino) inhiere en la cosa antes que la segunda: porque

Por tanto, sólo en tanto en cuanto la res existe *qua ordinata ad intellectum divinum,* puede ser *mensura* para el entendimiento humano. En consecuencia, si no hubiera intellectus humanus, todavía se diría que las cosas son verdaderas en relación a la aprehensión y el pensamiento de Dios. [175] Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri; nullo modo veritatis ratio remaneret[43]. En cambio, si se pensase que los dos entendimientos, por consiguiente, también el de Dios, han sido eliminados, entonces ni siquiera el ser de la verdad en el sentido de un modus rei tendría sentido. Por consiguiente, el auténtico ser de lo verum está *proprie in intellectu,* inproprie in re; per prius ad intellectum divinum, per posterius ad intellectum humanum, en el aprehender humano.

¿Qué es en el ser del pensar lo que puede caracterizarse propiamente como verum? Tomás parte de una convicción fundamental. Se trata de *dónde* tiene la convenientia su auténtico ser. A esto hay que responder: in intellectu. ¿Y *en qué* consiste esta convenientia en el intellectus? Tiene que ser un estar referido en el que son relevantes tanto la res como el intellectus, en sus genuinas posibilidades. El ser genuino de lo verum no está en un intuitus de la quidditas rei, sino que el intellectus es verdadero en cuanto que es *judicativo.* ¿En qué medida es el portador de lo verum? Sólo como *componens* y *dividens*[44] (σύνθεσις-διαίρεσις) alcanza la validez, de modo que produce por sí mismo algo propio, mientras que en la intuitus del entendimiento está entregado a la similitudo. Únicamente cuando la res es puesta en relación con la genuina activitas intellectus, puedo hablar de convenientia. La semejanza existe sólo cuando los diversa, como tales, son, en su ser, relevantes para el caso de la relación de semejanza.

> Unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet[45].

la comparación es antes con el entendimiento divino que con el humano; por tanto, incluso si no hubiera el entendimiento humano, las cosas se dirían verdaderas en orden al entendimiento divino."]

[43] Ibíd. ["Pero si pensáramos que ambos entendimientos han dejado de ser, lo que es imposible, entonces en modo alguno seguiría existiendo la razón de la verdad."]

[44] Tomás de Aquino, *De veritate*, quaestio I, articulus 3.

[45] Ibíd. ["Por consiguiente, el concepto de verdad se da primero en el entendimiento donde el entendimiento comienza primero a tener algo propio que no tiene la cosa fuera del alma."]

Por tanto, la peculiaridad del entendimiento existe donde el *conocimiento teórico* comienza a tener por sí mismo algo propio, quod res extra animan non habet. Mientras que en la aprehensión intuitiva el pensamiento teórico [176] se atiene a la cosa misma, en el intellectus éste es activo, en el propio sentido del término, existe como actus: quando incipit judicare de re aprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium[46]. De esta manera, se alcanza la peculiar aequalitas diversorum y se constituye la *auténtica convenientia.*

Esta interpretación del parecer de Aristóteles de que el ser de la ἀλήθεια está en la διάνοια[47], muestra la tendencia, viva en la escolástica, de justificar de forma independiente proposiciones que son simplemente propuestas por *Aristóteles,* y cuya fundamentación se obtiene a partir de una investigación de las relaciones de las tendencias inquisitivas de la investigación. A partir de la argumentación total se pone de relieve cómo Tomás quiere mantener la autoridad de *Aristóteles* y de este modo fundamentar una teoría completa de la convenientia.

§ 31. *En qué sentido lo verum está en el intellectus* (De veritate, *q. 1, a. 9*)

Pero mucho más importante es el artículo 9, en el que Tomás muestra que *lo verum está en el intellectus* y *cómo* está, puesto que el intellectus mismo conoce lo verum *qua cognitum,* lo que *Brentano* designó como conciencia interna: que toda cogitatio es a la vez un saber sobre sí misma. Este *reditus* en sí mismo pertenece, como rasgo característico, al ser específico de todo ente que sea un ser *espiritual.* El *reditus in se ipsum* es transmitido a la Edad Media mediante el escrito pseudoaristotélico, *Liber de causis.* En la medida en que el intellectus es el ser que co-aprehende expresamente lo concebido como tal, el ser de lo verum queda resaltado especialmente: no es sólo consciente, sino *elevado a la autoconciencia.* Pero esto es sólo la continuación del motus de la res al intellectus y del intellectus hacia sí mismo.

[177] Es necesario que tengan presente en cada uno de estos pasos que el análisis está encaminado al carácter de ser y, con

---

[46] Ibíd. ["Cuando comienza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del entendimiento le es, en cierto modo, propio."]

[47] Aristóteles, *Metaphysica,* E, 4, 1027 b 27.

relación a *Descartes,* esto significa: preguntamos a la res cogitans acerca del esse que constituye el esse de la res como tal. Obtuvimos un planteamiento más preciso de la cuestión a partir del análisis del error: el error es un determinado esse, en el sentido del non esse creatum. Por eso, la res cogitans es, en cuanto ser en el sentido del esse verum, idéntica con el esse creatum. A la vez es esse perceptum. Son estas dos determinaciones fundamentales del ser en sí mismas correlativas. Supusimos que el fundamento desde el que surgen estas dos determinaciones, expone lo verum. ¿Cómo están puestos juntos en lo verum el esse creatum y el esse perceptum? Esto es lo que hay que mostrar. Todas las determinaciones del ser se retrotraen al esse creatum. Una ojeada nos mostrará primero que el ens verum se funda en el esse, cuya determinación fundamental es el esse creatum, que a la vez apunta al esse increatum. Esta reflexión se introdujo cuando nos preguntamos: ¿en qué contexto está planteada la cuestión por lo verum? Es de una importancia fundamental que el *ser*-verdadero no esté orientado hacia el *conocer* y la *validez* del conocimiento, sino que lo verum tenga la determinación fundamental de un modus entis. Para la problemática ontológica de la Edad Media, lo verum se encuentra sobre un suelo común con otras determinaciones como unum, diversum, res, bonum, ens. Son determinaciones que la Edad Media designó como transcendentia, como *transcendentales,* porque estas determinaciones se encuentran *más allá* de toda determinación concreta de ser y determinan, por su lado, a todo ser. El pulchrum no es central en este sentido y con frecuencia es considerado junto al bonum, sin duda, por la influencia neoplatónica *(Pseudo-Dionisio Areopagita).* Primero establecimos que lo verum es un modus generalis entis in ordine ad aliud en el sentido de convenientia. La consideración más precisa de la convenientia de la correspondencia, de la assimilatio y de la conformitas dio [178] lugar a relacionar la convenientia con el intellectus, que tiene su término en el ser conocido. En el ser conocido está incluido el auténtico ser de lo verum. Esta reducción de la convenientia, que, como tal, es un tipo de relatio que pone el peso principal en uno de sus lados, tiene su base ontológica. El carácter genuino del ser de lo verum es reducido al ser del intellectus. Es necesario comprender el *carácter auténtico del ser de lo verum en el intellectus* para comprender las posteriores preguntas planteadas por Tomás.

¿Cuál es, pues, el *ser originario* en el que se funda el *carácter auténtico del ser verdadero?* Si lo verum esse está propiamente en el intellectus, ¿cuál ser del intellectus es el *primo esse* a

partir del que cabe determinar tanto el carácter originario del ser de lo verum como su última peculiaridad? Retrocedamos desde el proprium esse al primum esse. Este retroceso nos conduce al ser del intellectus en el sentido del *intellectus divinus.*

El ser divino, en el sentido del ser cognoscente, es el *originario* ser de la veritas de manera que por este ser originario queda determinado el ser *auténtico* de lo verum en el hombre, además del ser *inauténtico* de lo verum en la res. De esta forma, se hace comprensible a partir del originario y auténtico ser de lo verum por qué y con qué derecho se designa también la res como vera. Esta consideración nos remonta hasta el esse Dei, y en este ser fundamental se da para nosotros la última pregunta: ¿cómo se determina categorialmente el ser de Dios y cómo, dentro del ser de Dios, es configurado el ser de la verdad? Así nuestra reflexión termina en la pregunta: ¿cuál es el ser de Dios y cómo se determina dentro del planteamiento escolástico?

Ante todo tenemos que orientarnos acerca de en qué sentido hay que tomar el *carácter auténtico del ser de lo verum en el intellectus.* Puesto que el intellectus es el *terminus cognoscendi,* la realización completa del movimiento cognoscitivo, hay que ver asimismo en esta realización completa el carácter auténtico del ser de lo verum.

[179] El artículo 9 da la respuesta con mayor precisión; lleva como título:

> Utrum veritas sit in sensu. Nono quaeritur utrum veritas sit in sensu; et videtur quod non. Anselmus enim dicit (lib. *De Veritate,* cap. 1), quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu[48].

En la respuesta positiva, Tomás aprovecha la ocasión para decir algo más preciso acerca del ser de lo verum in intellectu. Primero: in intellectu enim est sicut consequens actum intellectus[49],

---

[48] Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 1, a. 9. ["Si la verdad está en el sentido. En el noveno se pregunta si la verdad está en el sentido; y parece que no. Anselmo dice (lib. *Sobre la verdad,* cap. 12), que la verdad es la rectitud perceptible por la mente sola. Pero el sentido no es de la naturaleza de la mente. Por tanto, la verdad no está en el sentido."]

[49] Ibíd. ["En el entendimiento está como la consecuencia del acto del entendimiento."]

el ser del ser-verdadero en la aprehensión misma. Segundo:

> Sicut cognita [vera] per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum[50].

El *reflecti* del intellectus se entiende de forma que él non solum secundum quod cognoscit actuum suum[51], que la verdad no sería un aprehender el acto, si entendemos acto en el sentido de un acontecimiento. La reflexión sobre un acto es tal que el acto es traído a la mente secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem[52], el acto en la medida en que se refiere a lo que aprehende. En la reflexión del intellectus sobre el acto mismo se le da a la vez la cosa captada como verdadera por ese acto. Sólo puede llevarse a cabo este reflecti en el aprehender si el intellectus aprehende su propia naturaleza:

> Quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur[53].

Esta naturaleza se encuentra en la *conformitas*. No se considera lo anímico como un tránsito, respecto del que transcurre una historia, en el sentido de que sale fuera de sí hacia algo existente, sino que le es inherente a la naturaleza del entendimiento el *estar-dirigido* a la *res*. Este carácter de estar-abierto para [180] el ente no es algo añadido, sino que le copertenece al ser del intellectus mismo.

Precisamente en la medida en que el intellectus reflexiona sobre sí mismo y pone ante la vista su proportio ad rem, ve la veritas y, puesto que la ve, la percibe, queda asumida en el ser del intellectus.

---

[50] Ibíd. ["Como conocido (verdadera) por el entendimiento; pues, sigue a una operación del entendimiento según la cual el juicio del entendimiento es de la cosa como ella es; se conoce, pues, por el entendimiento al reflexionar el entendimiento sobre su propio acto."]

[51] Ibíd. ["Que el entendimiento sea objeto de reflexión se entiende de forma que él no sólo conoce su acto en un determinado respecto."]

[52] Ibíd. ["En la medida en que conoce su proporción con la cosa."]

[53] Ibíd. ["Que no puede ser conocido si no se conoce la naturaleza del principio activo que es el propio entendimiento, en cuya naturaleza está el conformarse a las cosas."]

Esta determinación se hace aún más clara:

> Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu[54].

En el percibir sensible existe lo percibido, y, sin duda existe, como verdadero, ya que en el ser percipiente el percibir llega a su terminus y, como ente percipiente, es verdadero. Pero en el percibir sensible no está el percibir, como si el ser percipiente junto con la cosa percibida por él fuese objeto de una reflexión cuando este percibir mismo se realiza. Si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat[55]. Por supuesto, en el percibir se ha realizado a la vez una específica co-percepción del estado de cosas, de forma que el percibir se encuentra a sí mismo en esta realización. Pero no percibe

> naturam suam [...] nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res [...] illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa[56],

como las sustancias intelectuales que tienen un ser que es para sí mismo, que vuelve sobre sí mismo, de forma que su ser está co-determinado por ser conocimiento de algo. Este ente tiene la peculiaridad de que vuelve a su propio ser mediante una vuelta completa. Esta *reditio completa* constituye la perfección de este ser, puesto que, mediante esta reditio, se co-recibe y se hace propio todo el ente que es aprehendido por el intellectus. Gracias a este poder-co-recibir lo conocido y aprehendido [181] este mismo ente aumenta en amplitudo, en el alcance del ser. La piedra sólo es de un determinado modo, y de un modo tal que no puede tener para sí el ente sobre el que se encuentra; está meramente con este ser, está junto a él. in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum[57], mediante el conocer, estos entes salen de sí mismos. Ya en el momento en que un

---

[54] Ibíd. ["Pero la verdad está en el sentido como consecuencia de su acto; a saber, cuando el juicio del sentido es sobre la cosa tal como es; pero, no está en el sentido como conocida por el sentido."]

[55] Ibíd. ["Pues si el sentido juzga verdaderamente de las cosas, sin embargo, no conoce la verdad que verdaderamente juzga."]

[56] Ibíd. ["Su natura... ni la naturaleza de su acto ni su proporción a las cosas... aquellas que son las más perfectas entre los entes, como las sustancias intelectuales, vuelve a su esencia en una vuelta completa."]

[57] Ibíd. ["Pues en esto conocen algo puesto fuera de ellos."]

ente es capaz de aprehender su aprehender, in cognitum redire –en el sensus incipit redire res sentiens–, comienza la vuelta hacia sí (cf. *Aristóteles* sobre la ἡδονή-el encontrarse). Pero falta la reditio completa y esto es, por supuesto, porque, al ser específico del salir del sensus le pertenece funcionalmente, entre otras cosas, el ser del corpus. Estos momentos corporales, que, junto a otros, son inherentes al ser que aprehende, le impiden asimismo un *genuino redire* a este ser que aprehende, a diferencia de la substantia sciens que, no estando unida a la materia, es pura *forma*. Con esta denominación hay que entender un modo de ser que contiene en sí mismo la menor coactatio porque lleva en sí la totalidad del ser posible y más aún cuando esta forma es el *ens absolutum*. El carácter auténtico del ser de lo verum en el intellectus es determinado por dos aspectos, a saber: 1.º Que el ser cognoscente es el terminus para la convenientia. 2.º Que el ser cognoscente se conoce a sí mismo.

§ 32. *La fundamentación del auténtico ser de lo verum en la verdad originaria de Dios* (De veritate, *q. 1, a. 4 y 8*)

¿En qué se *funda*, pues, originariamente el *auténtico ser de lo verum*? ¿Dónde está el *ens*, que configura al *proprie verum* en un *proprie verum primo* y funda así todo ser de lo verdadero?

Adelanto la clave para el planteamiento de nuestra cuestión. [182]Tomás trata de esta cuestión en el artículo 4 donde plantea la pregunta: utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint, si sólo hay una verdad a partir de la cual todas las demás son verdad. Esta pregunta es contestada afirmativamente. Incluye presupuestos muy determinados. Lo verum está en el *intellectus divinus proprie et primo*; en el *intellectus humanus, proprie*, pero *secundario; in rebus autem improprie et secundario*[58]. También el ser verdadero, en la medida en que es un esse en el intellectus humanus, es un *derivatum* de la *prima veritas*, que tiene su ser auténtico y originario en Dios. Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis[59]. Las cosas mismas son, sin

---

[58] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 4. ["Lo verdadero está en el entendimiento divino propiamente y en primer lugar; en el entendimiento humano, propiamente, pero de manera secundaria, en las cosas, en cambio, de manera impropia y secundaria."]

[59] Ibíd. ["La verdad que se dice de las cosas en relación al entendimiento humano, es, en cierto modo, accidental para las cosas."]

duda, verdaderas también en relación al entendimiento humano. Pero no pertenece al ser de la res que sea aprehendida por un intellectus humanus. Por consiguiente, para la cosa ser aprehendida y verum esse es accidental. Las cosas todavía serían aunque no fuesen objeto de un conocimiento referido a ellas. Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur[60]. Sin embargo, el ser verdadera de la cosa con relación al entendimiento divino pertenece a la cosa en sí misma. Non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem[61]. El ser del intellectus divinus es un posse producere. Si se toma esta proposición: omne ens est verum una veritate[62] a partir de su determinación formal, ésta quiere decir que todo esse, en cuanto que es ens creatum, es verum. El fundamento para la determinación del ser, que es dado a la vez en lo verum, se encuentra en que, desde el principio, el ser, en cuanto ser, es determinado como esse creatum. La cuestión por el esse de lo verum se retrotrae al esse creatum, de forma que el ser de *lo verum* es comprensible a partir del *ser del ens creatum.*

Aquí no podemos tratar de la vinculación de la filosofía tomista con la [183] ontología aristotélica. Con relación a cómo representa la conciencia la esfera de los fenómenos, que es de un tipo totalmente distinto en cuanto a su contenido, basta mostrar que esta región está determinada por una ontología que tiene un origen totalmente diferente con respecto a sus categorías y las posibilidades de determinar e interrogar prefiguradas por estas categorías.

¿Qué relación es, pues, la que determina que lo verum ens sea un tema fundamental de investigación? ¿Es la relación determinada mediante el rótulo de transcendentia? ¿Cuál es el auténtico ser, al que le puede corresponder lo verum como modus? La consideración más precisa de este carácter auténtico da como resultado el esse *in intellectu componente et dividente,* cuyo ser es tal que queda caracterizado por la *reditio in se ipsum.* Este carácter auténtico del ser de lo verum plantea la cuestión: ¿cómo se concreta originariamente lo verum? El *primo esse* en el sentido del *proprie esse* es el esse *in intellectu divino.* Tomás trata esta cuestión en el contexto del planteamiento para él decisivo: ¿hay una ver-

[60] Ibíd. ["Pero la verdad que se dice de ellas en relación al entendimiento divino, se les comunica inseparablemente."]

[61] Ibíd. ["Pues no pueden subsistir sino mediante el entendimiento divino que las ha introducido en la existencia."]

[62] ["Todo ente es verdadero en virtud de una verdad."]

dad a partir de la cual todas las demás están determinadas? En el artículo 4, se pone en claro que existe esta verdad única. A partir de esta verdad originaria debe determinarse con mayor precisión que, de hecho, ésta es *una veritas*[63] de la que se derivan todas las verdades, incluidas las de las negaciones y privaciones. En el artículo 8, Tomás ofrece esta consideración complementaria que determina antes que nada el carácter originario del ser de lo verum.

El resultado del artículo 4 es brevísimo: la verdad que corresponde a la res en el sentido de que inseparabiliter incumbe a las cosas, de la res qua res qua subsistente ha de ser retrotraída al

> intellectus divinus quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit[64].

El intellectus [184] humanus tiene una relación totalmente distinta con el ser de la convenientia y de la res que el intellectus divinus. No obstante, ambas relaciones se designan con el término convenientia. La convenientia con relación al entendimiento divino quiere decir que éste es la causa, mientras el otro es *effectus*. Por consiguiente, si se toma la verdad, considerada en el sentido auténtico y originario del ser de lo verum en Dios, entonces son fundamentalmente omnia vera. Todo lo que es, es verdadero en relación al ser único de Dios. En relación al verum *esse secundario et proprie*, al entendimiento humano, hay más verdades, una multitud de proposiciones verdaderas en relación a una multitud de verdades que cabe obtener respecto de las cosas.

> Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario verae dicuntur; sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera; sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas[65].

[63] [En latín en el original.]

[64] Ibíd. ["Al entendimiento divino como a su causa; al humano, en cambio, en cierto modo, como su efecto, en cuanto que el entendimiento recibe y toma la ciencia de las cosas."]

[65] Ibíd. ["Si se toma la verdad propiamente dicha, según la cual las cosas se dicen verdaderas de forma secundaria, entonces en diferentes mentes hay numerosas verdades de numerosas cosas verdaderas. Si, en cambio, se toma la verdad impropiamente dicha, según la cual se dice que todo es verdadero; entonces hay muchas verdades de muchas cosas, pero hay una sola verdad de una cosa".]

Con relación a Dios todo es verdadero, en la medida en que toda cosa es sólo una verdad, en la medida en que su ser verdadera se funda en que ella misma está relacionada con el intellectus divinus. La verdad, en cuanto que se dice de la cosa misma, está en relación con Dios, pero se aplica a esta res en su *forma*. Que ella *es así* significa que ella es verdadera. La res tiene en sí misma, en tanto que es, una qualitas, en virtud de la cual se da la capacidad de la *adaequatio intellectus ad rem*.

De esta manera, Tomás consigue con relación a todo lo que es, un fundamental concepto de verdad, que se refleja, en definitiva, en la relación entre *causare* y *causari*, en el sentido del *haçer que produce y configura*. El qué pensado y creado mediante ese entendimiento es el ser verdadero en el sentido originario. La consideración complementaria que debe mostrar que, de hecho, todo lo que es, es verdadero subraya que no sólo la res, sino también el intellectus depende, en el sentido de la *derivatio*, de [185] una verdad bajo la que está la regio de la cosa[66]. El intellectus tiene su posición privilegiada sólo *dentro* de las cosas *creata;* con relación a la *una veritas,* la pierde. El aspecto de una cosa, su esencia, no es más que la imitación del ars[67] de la conciencia productiva de Dios. La esencia, a saber, *per formam*, mediante la que una res es lo que es y, como tal, es verdadera, nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano[68], el estar-así-constituido es el fundamentum para una *vera perceptio.* Toda *apprehensio,* que sigue a la *lumen naturale*, es en sí, en la medida en que es aprehensión de algo, aprehensión del ser verdadero. De aquí se hace claro que la veritas rerum incluye en sí la entitas. Las cosas son verdaderas sólo en la medida en que entitatem includunt in sui ratione[69]. A este ser determinado de la entitas superaddit [veritas] habitudinem adaequationis[70], al ser verdadero se añade esta determinada aptitudo convenientiae. Dado que la res es creada, está situada, en razón de su ser creada, en una relación con Dios que la mide, y con un posible entendimiento que exista a la vez que ella y al que se adecua. En el *adaequare* (convenientia, convenire) se encuentra un doble sentido:

---

[66] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 8.
[67] Ibíd.
[68] Ibíd.
[69] Ibíd.
[70] Ibíd.

1.º Adaequatio ad intellectum humanum. 2.º Adaequatio ad intellectum divinum[71], siendo el sentido del adaequare en cada caso, distinto.

¿Una verdad respecto de una privatio (también la *negatio* y la *privatio,* en la medida en que son efectivamente verdaderos, en la medida en que, por ejemplo, puedo probar un crimen) es también una verdad que se deriva de la prima veritas? Sed negationes vel privationes [...] non habent aliquam formam[72], están determinadas negativamente, como tales no tienen evidentemente ninguna relación directa con [186] Dios. Una privatio no es una entitas. Pero, en la medida en que está puesta en relación con un intellectus y, de este modo, es una verdad, es, sin duda, aprehendida, pero no puesta como siendo en el sentido de una entitas. Lapis verus et caecitas vera[73], una verdadera piedra y una verdadera ceguera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque[74]. La veritas tiene su fundamentum ex parte ipsius rei[75], en la cosa misma; en la piedra, como tal, se encuentra su contenido quiditativo que puede relacionarse con un intellectus que la aprehende. En este caso la motivatio parte del contenido de la cosa misma hacia el intellectus. La *correspondencia* se funda en la quididad de la piedra misma. En cambio, no se puede decir que la ceguera contenga un contenido quiditativo positivo en razón del cual motive su aprehensión. Si digo: vera caecitas, en "vera" no se encuentra algo así como un momento del privativum esse. Lo verum con relación a una privatio no es él mismo una privatio. En la medida en que ella lo es, no obtiene su carácter específico de verdad del contenido quiditativo de aquello sobre lo que es verdad. Solamente se da una relación de ser-ciego con el intellectus. El ser-verdadero del enunciar el efectivo-ser-subsistente de una ceguera no tiene su fundamentum en la privatio como tal. El ser verdadero no se apoya en el ser negativo de la privatio, de forma que, por tanto, la aprehensibilidad de la privatio está motivada en el intellectus, y, de este modo, sin duda, co-aprehende positivamente aquello en relación a la cual la privatio es privatio. Pero la privatio misma no se encuentra en lo verum mismo. No obstante, ya que cabe decir que en lo verum no se encuen-

[71] Ibíd.
[72] Ibíd.
[73] Ibíd.
[74] Ibíd. ["La verdad no se relaciona de igual manera con ambos."]
[75] Ibíd.

tra ninguna negatio, es también este verum qua positivum causado por Dios.

> Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam [1.°] entitatem rei, et [2.°] adaequationem ad intellectum, et [3.°] [adaequationem] intellectus ad res vel privationes rerum[76].

La aprehensión y el ser-verdadero en relación [187] a la privatio tiene su auténtico ser en el ser del intellectus. En tanto que comprende aquello que es, el intellectus es, él mismo, verdadero y, como tal, se dirige a su bonum específico. El bonum intellectus es lo verum[77]. Por consiguiente, el intellectus dirigido al ente, en la forma de aprehenderlo, está causado a la vez también por Dios puesto que es un *bonum* finito. Se muestra aquí un embrollo, que, no obstante, puede ser fácilmente accesible gracias a que elimina completamente toda consideración moderna. El intellectus y la res son situados en la región unitaria del ens creatum y, de este modo, se considera el conocimiento como una objetiva relación de ser dentro del ser del esse creatum.

Esta concepción fundamental es básica para toda comprensión ulterior de la escolástica y para aquellos que viven en este marco es tan comprensible de suyo que rechazan por inadecuada toda concepción moderna. Pero precisamente, gracias a esta orientación positiva del posible ser conocido, de la convenientia en el sentido de un modus essendi, la interpretación de la "relación" verdad logra una seguridad que no había alcanzado hasta entonces ninguna interpretación del conocimiento y del ser-conocido. Naturalmente el ser cognoscente pierde su sentido originario, el ser-verdadero y el ser-cognoscente se modifican hasta el neutral sentido de ser que posee un movimiento de un ser hacia otro. Esta nivelación en el ens creatum hace posible comprender esta relación en el sentido de una inserción formal de la convenientia en los modi generales.

---

[76] Ibíd. ["Por tanto, es claro que la verdad que se encuentra en las cosas creadas no puede abarcar más que esto: (1.°) la entidad de la cosa, y (2.°) la adecuación al entendimiento, y (3.°) (la adecuación) del entendimiento a las cosas o a las privaciones de las cosas."]

[77] ["El bien del entendimiento es lo verdadero."]

§ 33. *La determinabilidad del ser de Dios en la perspectiva de la ontología aristotélica* (Summa theologica, *I, q. 2 y 3*)

¿Cómo se determina la *región entera del ens creatum*, en la que se encuentra la totalidad de las *res* como también el *intellectus qua res?* [188] ¿Cómo se determina, pues, toda esta región del esse creatum? Conseguimos penetrar algo en la determinación fundamental si lo relacionamos con un *ens increatum*, con el *esse Dei*. La forma en que determinemos el carácter fundamental del ser de Dios determina a la vez la manera del ens creatum como un ser derivado del ser originario. La pregunta por el ser de Dios es tratada en varios contextos. Tomemos el contexto en el que de lo que se trata es de la demostración de la existencia de Dios. No queremos poner sobre el tapete la cuestión misma de la existencia de Dios, sino solamente aclaramos acerca de qué ser de Dios se presupone en la tarea de demostrar la existencia de Dios. ¿A partir de qué ente tomo el *suelo* para la demostración de la existencia de Dios?

Si dirigimos la mirada a esto, se pone de relieve que la existencia de Dios no es tanto la fuente a partir de la cual se determinaría el ser del ens creatum, sino, a la inversa, a partir de una determinada preconcepción del ser de lo creado, se determina el ser mismo de Dios, de manera que, en esta consideración fundamental somos llevados a ver que el ser aparentemente originario es derivado del ens creatum sólo mediante un método totalmente determinado. Ésta es la base genuina de lo que posteriormente será usual llamar teología negativa: una *remotio* de aquellos caracteres de ser que son irreconciliables con la idea de un ens absolutum[78].

Para llevar a cabo una remotio así debe flotar en el aire una idea positiva de un *ens absolutum* para tener un criterio de la necesidad de llevar a cabo una remotio. La idea de Dios se orienta a la idea de la *simplicitas Dei*. De entrada, se toma a Dios como un *ens simplex* [189] de modo que precisamente la remotio, dentro de las determinaciones de ser del ser del mundo accesible inicialmente, tiene que excluir la compositio. A partir de esta determinación, vemos ya que el accesible ser del mundo es tomado en el sentido del *producir, dar forma*. Compositio est compositio ex materia et forma, de modo que importa excluir toda materia ya que todo ser queda limitado por ella. Así el primer artículo

[78] Tomás de Aquino, *Summa theologica*, Pars prima, Quaestio III: De Dei simplicitate. ["De la simplicidad de Dios."]

de la quaestio 3 se ocupa de la cuestión de si en el ser de Dios cabe conjeturar algo así como un ser corpóreo (Utrum Deus sit corpus). La sola posibilidad de una compositio es ya errónea, lo que queda es *actus purus* como *essentia Dei*.

Hay que señalar una vez más que en la determinación de lo verum esse como un modus essendi, el esse fue entendido como esse creatum y que el modus essendi de lo verum fue configurado por medio de este esse creatum como objeto creatum del intellectus divinus. Dado que cualquier ente, en cuanto ente, se adecua a este intellectus, todo esse es un verum. Sólo mediante la formalización de esta concreta relación de ser con referencia al verum se hace posible en general el planteamiento que propone Tomás. Hay que observar, que naturalmente la filosofía griega también habló de que ἕν, καλόν, ἀγαθόν son determinaciones que se aplican correctamente al ente como tal, de forma que se da una relación invertible y uno de ellos puede ser tomado por otro; pero en *Aristóteles* no se efectúa una deductio.

Volvamos al *ser de Dios*. Si acercamos la mirada a ese ser, no lo hacemos en el sentido de una reflexión teológica, sino que traemos a consideración las determinaciones de la existencia de Dios y de su ser sólo hasta que podamos captar desde qué *suelo* se determina el ser de Dios, en tanto que Dios es comprendido como una *causa efficiens*, como *ens creans*. Puesto que tenemos que probar el ser de Dios, esta identificación necesita un suelo. Aquello sobre lo que se realiza la demostración, el *ente del mundo*, tiene que [190] ser excavado y articulado. Tenemos que preguntar: ¿cuál es el *trasfondo del ser*, que ontológicamente lleva a lo "común" el *ser de Dios* y el *ser del mundo* y el *ser de Dios respecto al mundo*?

Tomás trata en distintos lugares de lo que brevemente se conoce como "demostración de Dios": en primer lugar su *Comentario a las Sentencias*, con mucha claridad en la *Summa contra gentiles*, muy extensamente en la *Summa theologica*, I, q. 2, a. 3: Utrum sit Deus. Es importante examinar qué caracteres de ser, respecto del ser que está en el punto de partida en la tarea de comprender el ser de Dios, aparecen con la función de fundamentum. Tomás da en este punto cinco pruebas. Esto significa que considera el *ser del mundo* de acuerdo con cinco perspectivas diferentes y, en relación a cada uno de estos modos determinados del ser de este mundo, considera, mediante la remotio, el ser de Dios.

1.ª demostración: el ser de Dios como el *primum ens immobile movens* (cf. *Aristóteles*, *Physica*, libro VIII: πρῶτον κινοῦν

ἀκίνητον[79], en un contexto diferente, naturalmente). Accedemos a este primum ens immobile movens gracias a que el mundo es tomado como lo encontramos en el sentido de una res en la se muestra que algo así como un *moveri*[80]. El mundo es visto como encontrándose él mismo en movimiento, movimiento en el más amplio sentido de μεταβολή. La demostración sigue un curso totalmente formal por lo que en ella no se habla de una relación religiosa del ser del hombre con el ser de Dios. Todo movimiento exige un motor y, dado que este proceso no puede ir hasta el infinito, se requiere un *primum movens*, y esto es Dios. La demostración en sí misma no nos interesa, sino sólo cuál es su suelo, la *res en el carácter del moveri*.

La 2.ª *demostración* se dirige a Dios como *causa efficiens prima*. Lo existente del mundo se encuentra en una relación de [191] *causae efficientes* (ποιεῖν-πάσχειν). El mundo consiste en relaciones de efectos, ser en el sentido de producir efectos. Este ser exige, como su explicación última, la causa efficiens prima; el ente mismo que está actuando tiene el carácter de causa efficiens prima.

La 3.ª *demostración* apunta al esse Dei como *esse necessarium per se, non ab alio*, dado que el mundo es considerado como un ente que, en muchos aspectos, es así, pero que puede ser de otra forma gracias a su poder ser de acuerdo a distintas direcciones. Estas distintas direcciones del poder ser tienen que corresponder a una necesidad última. A partir de la primera determinación, estas remotiones se apoyan recíprocamente.

En la 4.ª demostración el ser de Dios es determinado como un *maxime ens*, como *summum ens*, puesto que el mundo se ofrece en grados de ser. Todo ente que se encuentra en el mundo es lo que es siempre en una determinada *appropinquatio ad aliquid quod maxime est*[81]. El ser coloreado o el tener esta o aquella figura tiene, en sí mismo, un valor límite, en la dirección de una appropinquatio a un maximum. Esta appropinquatio, que es evidente en todo ente, exige, por consiguiente, el ser de este máximo mismo.

5.ª *demostración:* junto a esta determinación en el ente se muestra una cierta *gubernatio rerum propter finem*. De acuerdo

---

[79] Aristotelis, *Physica*. Recensuit C. Prantl. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1879. [Aristóteles, *Física*. Ed. C. Prantl, Leipzig, Teubner, 1879), Θ 5, 256 a 9; 260 a 25. "El primer ente inmóvil que mueve".]

[80] ["Un ser movida."]

[81] ["Aproximación a algo que es máximo."]

con su carácter y su determinación, las cosas están orientadas, cada una de ellas, a un cierto fin; un fin gracias al cual alcanzan su auténtico carácter. Es co-determinante un *finis;* un fin, en el sentido del auténtico carácter del ser al que todo ente tiende.

Hablando como los griegos, este ser, en tanto que suelo para la demostración de Dios, es: κινούμενον, ποιούμενον, μεταβλητικόν, καλόν, τέλειον[82]. Mediante estos caracteres se aclararán las categorías esenciales en las que la ontología griega vio las πράγματα, las cosas de trato más cercano, como están a la mano.

[192] Que, de hecho, el ser visto de esta manera, en el sentido de las categorías fundamentales de la ontología griega es el suelo sobre el que se determina el ser de Dios, se muestra claramente en la siguiente quaestio[83], en la que el tema es la pregunta de qué es, pues, propiamente Dios, cómo se determina este ser de Dios. Al respecto, Tomás se orienta a que el ser de Dios es un *ens simplex*, de tal modo que está excluida toda compositio en cualquier sentido. No queremos considerar esta quaestio en su totalidad aunque justamente para la pregunta y el contexto en el que nos encontramos es la más importante. Cabe mostrar que la cuestión de la demostración de la existencia de Dios está continuamente retro-orientada sobre el suelo del ser del mundo. Lo peculiar de la quaestio tercera es que se remite de continuo a la quaestio anterior en el sentido de que establece el ser de Dios con los cinco caracteres ya mencionados. La pregunta (artículo uno), Utrum Deus sit corpus, si en el ser de Dios está algo parecido a la materia, es respondida negativamente apelando a la Patrística, en la que estas preguntas desempeñaron un importante papel para la lucha contra los gnósticos y los maniqueos. En la Edad Media habían casi perdido su objeto.

Artículo segundo: utrum in Deo sit compositio formae et materiae. Dios es, en tanto que primum movens, actus purus; como maxime ens, primum bonum; en él no puede haber algo así como la materia y carece de toda compositio. Una transformación esencial de la ontología aristotélica se encuentra en el hecho de que la forma misma es considerada como un modo del ser, como siendo y constituyendo el ser (apuntando a *Pla-*

---

[82] ["Móvil, factible, cambiante, bello, dirigido a un fin."]

[83] Tomás de Aquino, *Summa theologica*, Pars prima, Quaestio III: De Dei simplicitate.

tón). La cuestión se hace clara a partir de una de las objeciones (3): materia est principium individuationis; las cosas adquieren su aspecto cuando la *forma* es limitada y restringida por la *materia*. Sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis praedicatur. Ergo [193] est compositus ex materia et forma[84]. En esta objeción característica se pone de relieve el sentido fundamental de la categoría de individuum en la Edad Media: non de multis praedicatur[85]. El *esse individui* se ve en la predicación. El concepto de individuo surge en el contexto de la orientación ontológico-formal y se retrotrae a la ontología griega. La demostración de Tomás (sólo nos fijamos en una) descansa en las conclusiones de la quaestio precedente, que *Deus* es el *summum bonum non per participationem*, por tanto, no contiene ninguna materia. El principio de individuación no es la materia, sino su ser específico, en tanto que forma; lo que se fundamenta en que esta forma no puede ser recibida en ninguna materia. Sin duda que aquí el principium individuationis es la materia, pero negativamente; puesto que ella lo es, no puede ser relevante para la determinación del ser de Dios mismo.

El artículo tercero contiene la determinación esencial, que consiste en que, para el ser de Dios, essentia y esse (esencia y existencia) son idénticos. Esto tiene que ser así porque en Dios no puede hacerse ninguna distinción real. La demostración de que en Dios está incluido su esse descansa totalmente en la orientación de la essentia hacia el ὁρισμός. En la essentia del hombre, de la humanitas, no se toman todas las determinaciones que pertenecen a un concreto ser del hombre: non est totaliter idem homo, et humanitas. La humanitas es la pars formalis hominis, en la que otra parte es co-determinante. Ahora bien, en Dios son homo y humanitas, es decir, *Deus* y *Deitas idénticos*. El ser de la deidad, como tal, es el ser de Dios. Oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita: Deus es, en su ser mismo, su vida. Precisamente porque esta determinación de la coincidencia de la essentia y el esse fue de la mayor importancia en la Edad Media, estos problemas fueron estudiados con frecuencia; de ahí que nos hayan llegado un gran número de tratados con el título: De ente et essentia.

[194] El artículo cuarto pone de relieve la pregunta acerca de la *identitas* de la *essentia* y el *esse* desde una nueva perspec-

[84] Tomás de Aquino, *Summa theologica*, Pars prima, quaestio III, articulus 2.
[85] ["No se predica de muchos."]

tiva, ya que ahora no se pone el peso de la interpretación en el ser de Dios como un posible compositum, sino que se considera el ser de Dios como una determinación directa de la essentia. Si el ser de Dios es puesto en algún *genus* (artículo quinto); esta pregunta no tiene una orientación lógico-formal, sino esencialmente ontológica. Una conclusión (artículos séptimo y octavo): Deus nullo modo compositus sed omnino simplex[86].

El resultado para nosotros es que lo *verum* está orientado, de acuerdo con su ser, hacia el *esse creatum*, que el esse creatum mismo es visto categorialmente dentro de las categorías esenciales que estableció la ontología griega en *Aristóteles*, de forma que, desde el comienzo, no se plantea ninguna pregunta originaria, sino que se ve a Dios, desde el comienzo, en la perspectiva y en la determinabilidad del ser que han sido heredadas de la ontología tradicional y que se dan en una determinada interpretación del ser del mundo. Estas determinaciones fundamentales son precisamente las que determinan el esse creatum en el sentido más amplio. Dentro del ser así determinado, debe asimismo mirarse el ser del hombre en el ser del ens creatum y, desde éste, tienen que ser vistas la natura hominis y la perfectio de esta natura. Por consiguiente, esta ontología predetermina el ser específico del conocer, el ser de la preocupación de conocer, y, a la vez, predetermina –ya que lo verum es lo que importa al conocimiento– aquello hacia lo que se dirige la preocupación.

86 ["Dios de ningún modo es compuesto, sino absolutamente simple."]

[195]

Capítulo 7

La preocupación del conocimiento en Descartes

Ahora tenemos que ver cómo, en Descartes, la *preocupación por el conocimiento* está prefigurada y determinada de un modo totalmente determinado, *qué* devela, en tanto que ente efectivo, mediante qué caracteres de ser, y cómo lo hace.

§ 34. La determinación cartesiana del ser del conocer como juzgar en el horizonte del ser como creatum esse

Aquí no puede mostrarse cómo la Edad Media transformó la ontología griega y las cuestiones específicas que de ella recibió. Para hacerlo deberíamos considerar toda la esfera de influencia del planteamiento teológico y su influencia en la filosofía.

Con nuestra interpretación hemos dado forma al fundamento para la posterior discusión, con la advertencia de que la interpretación de la filosofía aristotélica es decisiva para una investigación radical de la tarea de que nos ocupamos: poner de relieve, a partir de los contextos concretos, la *cuestión por el ser del conocer.* Hemos considerado el ser del conocer como *preocupación por apropiarse de lo verdadero.* El campo temático "conciencia" nos viene dado por la *fenomenología de hoy día.* Hemos interrogado críticamente a este campo temático de la conciencia respecto de su carácter de ser; lo que motiva este planteamiento se verá llevando a cabo esta investigación.

Hemos alcanzado dos cosas: primero, gracias a poner de relieve el sentido de *ser de lo verum,* determinamos [196] hacia dónde se dirige la preocupación del conocer. La preocupación ha colocado *lo verdadero* en su preocupación, la aprehensión de la verdad, la observancia de la verdad. Puesto que lo verum es discutido respecto de su esse, queda fijado en su sentido de ser aquello hacia lo que se dirige la preocupación. Segundo, dado que el ser del conocer es una cogitatio y las cogitationes caen en el ámbito de aquello que es determinado como res cogitans, dado que la res cogitans es determinada como un esse perceptum, el perceptum como tal es res percepta, la res percepta es entendida como verum y lo verum es visto respecto de su fundamento, entonces se determina el *carácter de ser de la cogitatio* en el sentido del conocer fundamentalmente como *esse creatum* y, en tanto que esse creatum, es inherente a la res cogitans. La res cogitans constituye el ser del hombre y con la determinación del carácter de ser de la res cogitans queda predeterminado el ser del hombre.

Tendremos que preguntar cómo, partiendo de este horizonte, Descartes determina con mayor precisión el *ser de la cognitio,*

del conocer. Tendremos que hacer comprensible por qué precisamente Descartes entiende, poniendo énfasis en ello, el conocimiento como juicio, como *judicare*. ¿Qué motiva en general esta determinación y este énfasis en la propuesta fundamental respecto del ser del conocer y del hombre? ¿Hasta qué punto, esta determinación fundamental del hombre prefigura el camino concreto para, mediante la realización del judicare, alcanzar la *perfectio hominis*, que se encuentra en la *assecutio veritatis*[1]. Puesto que el ser del hombre es, sin duda, un perfectum esse, pero tal que en él se da el errare, y lo verum sólo es un medium esse, entonces es preciso para desarrollar la perfección del hombre la *superación del error*. El ser del hombre debe estar sin error. Para ser perfecto, el conocer debe colocarse bajo una *regla* específica. Es *aceptación de la regla* dada. Mediante este ser del conocer, como judicare, y de la regulación dada con él logra expresarse por vez primera el *carácter de preocupación del conocer*. Este ser-que-se-preocupa como observancia de la verdad en el sentido de mantenerse bajo esta regla [197] específica ha prefigurado, pues, determinados caminos para su formación. El modo mismo de llevar a cabo el conocer, en tanto que se trata de alcanzar un suelo para el conocimiento concebido en el sentido que corresponde a la regula, tiene que ser un *continere* y un *abstinere*. Este contenerse y abstenerse es el modo específico de ser del dubitare. Este modo de llevar a cabo el conocer es, a la vez, también predeterminante del camino, dado que se trata de apropiarse del conocimiento. El dubitare toma el camino mediante los posibles *caminos de aprehensión*. En este camino se realiza el dubitare y el intelligere de forma que encuentren definitivamente algo indudable, algo que, de acuerdo con su ser, satisfaga el sentido de la regula.

Para nosotros surge la cuestión: ¿en qué sentido, con relación al ser así develado del cogitare, es develante la preocupación del conocer en el modo de realización del *judicare*? En general, ¿devela algo el judicare, o sólo hace visible algo que ya es seguro? En la medida en que se muestra que la preocupación del conocer sólo es aparentemente develante, es sólo *un traer a expresión lo asegurado anteriormente*, se hace patente la decisiva irrupción en el específico ser de la preocupación de un *tranquilizarse*. En este fenómeno fundamental se reúnen todos los caracteres de la preocupación. El ser de la preocupación del conocer así existente, pone de manifiesto a la vez la mirada hacia el *modo de*

[1] ["La consecución de la verdad."]

ser de la *vida*. Los caracteres de ser puestos de relieve de la preocupación del conocer son modos determinados del ser de la existencia. Tiene que ser puesto de relieve qué significa la existencia [el ser ahí, Dasein] misma, qué carácter esencial de la existencia se expresa con el ahí [Da]. Un fenómeno de la existencia se manifiesta como el *carácter de estar-descubierto*. El carácter de estar-descubierto es un carácter fundamental del ahí y determina el ser peculiar de la existencia o ser ahí en el sentido del *ser en un mundo*. Al mirar a estos fenómenos fundamentales, nos colocamos en disposición de discutir concretamente el fenómeno que nos acompaña de continuo, lo verum, en relación a su auténtico sentido, y ver cómo, mediante el ser determinado de lo [198] histórico que nosotros mismos somos y llevamos, esta exposición del ser con relación a lo ἀληθές es desplazada, porque se ha ocultado y disuelto en un general y objetivo ser-producido. En este camino alcanzaremos lo que, desde el comienzo se halla en la tarea del curso, no criticar, sino develar fenómenos positivos a partir de reflexiones concretas. Qué caracteres de ser tiene la conciencia y qué preocupación le corresponde, es la cuestión, y si esta preocupación del conocer aspira a la radicalidad o *si el retorno al tema de la "existencia" no busca, más bien, primero hacer efectivas las posibilidades de la investigación fenomenológica*. En este punto se produce la reflexión metodológica acerca de con qué derecho la fenomenología se ha preguntado por el carácter de ser de su tema. Éste es el proceso que tenemos que hacer sobre la base de la interpretación realizada, con la advertencia de que la consideración radical pertinente de la discusión del fundamento del ser no puede ser llevada hasta el final porque no puede ser interpretada la ontología griega.

Hago hincapié en que, mediante las dos interpretaciones de Descartes y de *Tomás*, hemos logrado la determinación de ser del *esse creatum* y con ella la de lo *verum*, esto es, aquello hacia lo que se dirige la preocupación. Con el esse creatum se consigue el ser de la cogitatio y, con él, el del intelligere, el ser del conocer mismo. Comprendemos *ahora cómo* Descartes, sobre el telón de fondo del ser puesto de manifiesto como creatum esse, determina el ser del ser-cognoscente del hombre.

Mirando hacia el fundamento de ser del creare, que ha puesto de manifiesto, dice Descartes: animadverto <ideam> non tantum Dei, sive entis summe perfecti realem et positivam[2]. Veo

[2] Descartes, Meditatio IV, p. 61. [AT VII, 54, 13 s.: "Me doy cuenta de la <idea> positiva y real no sólo de Dios, o del ente sumamente perfecto".]

a la vez <ideam> nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summe abest[3]. Veo este doble ser: el ens summe perfectum y el [199] nihil, puesto que yo mismo me aprehendo como algo. Ésta es la desnuda y específica experiencia fundamental misma; en tanto que algo, es no nada. He dado a la vez el nihil que yo no soy. Me he experimentado como algo, pero no como Dios, summe perfectum, y me he experimentado a mí mismo como un ens medium, situado entre Dios y la nada y, claro está, este estar puesto mi ser está tan determinado como el ser, entre el que yo estoy puesto. Yo soy también un perfectum, pero un medium perfectum, soy ens creatum, y, como tal, perfectum, aunque no necesariamente un summe perfectum. Un factum, que es hecho per, hasta un determinado fin de sí mismo, de forma que tenga semejante aspecto. Descartes determina con mayor precisión este ens medium investigándose a sí mismo con respecto a sus posibilidades, a esta res que es algo y no nada y no Dios. Encuentra que la cogitatio en el sentido de la *voluntas* es aquella posibilidad de ser en la que irrumpe la auténtica posibilidad de ser: aquella determinación de ser del ens medium, ratione cujus imaginem quandam, et similitudinem Dei me referre intelligo[4], en relación con la cual comprendo que alcanzo el ser de Dios en la máxima medida. El medium ens determina, respecto del hecho de que es genuinamente perfecto, su modo de ser en el sentido de la voluntas. Lo que la voluntas constituye en su genuino ser es la determinatio y la determinatio, como tal, es la *determinatio in bonum*. Por consiguiente, el auténtico medium ens es la voluntas. Por supuesto que este ens es perfectum, pero, en tanto que medium perfectum, no es summe perfectum, de forma, pues, que este ser determinado tiene una posibilidad en lo tocante a la perfección absoluta. Este ser es visto como ser de la voluntas. En la medida en que Descartes siempre está mirando al conocimiento durante toda su investigación, y así ve el ser del hombre, tiene que determinar el *ser del conocer,* y, por tanto, el ser del hombre, fundamentalmente como *judicium*. Pues sólo entonces el ser del hombre, de acuerdo con su ser, [200] es referido a la summa perfectio, en tanto que el *judicium* representa un *modus volendi*. Judicium equivale a assensionem praebere[5].

---

[3] Ibíd. [*AT* VII, 54, 14 s.: "La <idea> de la nada o de aquello que está sumamente alejado de cualquier perfección".]

[4] *Op. cit.*, p. 66. [*AT* VII, 57, 15 s.: "En razón del cual comprendo que llevo cierta imagen y semejanza de Dios".]

[5] ["Otorgar el asentimiento."]

La razón por la cual el sentido de la observancia de la verdad se dirige a la assecutio veritatis, se encuentra en el mismo momento que la determinación del ser del hombre mediante su auténtico carácter, la voluntas. De esta forma, todos los modos de realización del conocer se determinan, en el mismo carácter de su ser, como abstinere y continere, y así se prefigura la posibilidad de en qué manera se logra non errare mediante la ejecución de un ser-cognoscitivo correctamente realizado. El hacer propio y dar forma a un habitus non errandi deben ser realizados, por tanto, teniendo siempre a la vista lo que la regla da de antemano como lo que hay que observar.

Tendremos que mostrar posteriormente cómo está también prefigurada, respecto al mismo fundamento de ser del esse creatum y de la determinación dada con él del intelligere como juidicium, la concepción de la regulación. Ustedes ven hacia qué lugar se dirige lo verum mediante la interpretación del conocer como judicium de Descartes y cómo se acerca a lo que hoy se entiende como un cierto ser en el sentido de la validez. De esta forma se da el primer paso que nos aleja del auténtico sentido de la ἀληθές.

La preparación y el desarrollo de la investigación misma no puede llevarse a cabo en el modo de una argumentación general, sino de forma que los pasos se realicen a partir de la comprensión de las cosas mismas, así se asegura una efectiva apropiación de las cosas mismas.

§ 35. La regulación del juzgar: clara et distincta perceptio como regla general del conocer

La interpretación del *ser del conocer* sigue determinados pasos: a partir de qué punto de vista Descartes es llevado a una concepción especial [201] del conocer como *judicium* y cómo esta determinación se inserta en la determinación fundamental del ser del hombre. El conocer determinado de esta forma ha prefigurado por sí mismo una determinada posibilidad de realizarse. Mediante esta determinación fundamental del ser del conocer como judicare tiene que ponerse este judicare *bajo una regla propuesta por él mismo.* La *interpretación de la regla* da como resultado una comprensión de amplio alcance del carácter de ser del conocer como preocupación. Este conocer ser realiza en el modo del *dubitare* con la meta de la *seguridad* de un suelo que sea suficiente para las pretensiones del conocer. El conocer asegurado de esta forma abre un ámbito determinado de ser que se ha hecho temático como *conciencia.*

Recorrido de la interpretación de la *regulación*: qué es la regla, de dónde surge, qué incluye dentro de sí[6]. Descartes cuenta la idea de la libertad y del ser-libre entre las experiencias que se dan con el sum res cogitans. Libertatis autem est indifferentia, quae in nobis est nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus[7]. No hay nada que comprendamos evidentius et perfectius que el estado fundamental de ser-libres. Descartes trae de nuevo aquí, en la determinación de la libertas, el concepto de ser-libre que había rechazado realmente: libertas et *indifferentia*. (A Descartes solamente le interesaba introducir su filosofía.en los colegios jesuitas. Se esforzó en encontrar un manual apropiado que él únicamente necesitase copiar para que se colase en el curso de estudio de los jesuitas. Los *Principios* es un escrito guiado por una tendencia específica que, por lo demás, fue elaborado de manera clara y escolar con el propósito de su uso escolar.) Por consiguiente, el conocer tiene que ser comprendido de manera que [202] semejante cogitatio, que es un *modus volendi*, sea determinable y esta determinabilidad del conocer fuerce la caracterización del conocer como *judicium*. Se caracteriza el judicium como *assensus*, como el asentimiento a lo que la *perceptio* presenta a la *voluntas*. El conocimiento concebido de esta manera es un modo de ser dentro del ser del hombre que está a la vez en la posibilidad de errar. Si el hombre tiene que alcanzar su *auténtico* ser, entonces depende de él realizar el ser del conocer de tal modo que se evite el error. Esto quiere decir que debe haber una inclinación y una seguridad tales que cuando se dé un non liquet, que equivale a "no es claro", el juicio se contenga del assensus. De esta manera el hábito debe determinarse con mayor precisión como un *continere* y un *abstinere* que tiene la forma de contenerse de asentir. En la idea de la *perfectio* está prefigurada la necesidad de que lo que se propone al juicio esté dado de una determinada manera. Surge, entonces, la cuestión: ¿de qué modo se tiene que presentar el ser aprehendido en la perceptio para que se pueda efectuar el juicio como un juicio fundado? ¿De qué modo se tiene que mostrar lo verum para que el assensus represente una determinatio in bonum? La aprehensión y la presentación del ente-verdadero

[6] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 23, p. 302.

[7] Descartes, *Principia philosophiae*. Pars prima, § 41, p. 20. [*AT* VIII, 20: "Somos tan conscientes de la libertad o indiferencia que hay en nosotros, que no hay nada que comprehendamos de modo más evidente y perfecto".]

deben tener lugar bajo una determinada *guía*, en el sentido de que la guía muestre lo verdadero como aquello a lo que hay que asentir. Lo verdadero tiene que mostrarse de tal forma que quepa decidir desde él mismo si puede exigir con razón el asentimiento o no. La guía en el sentido de una *reglamentación* debe ser a la vez un *criterio* mediante el que se pueda decidir si efectuar o no el asentimiento. La regla que, a modo de criterio, guía el asentimiento tiene que contener en sí misma la prefiguración de *cómo* puede y debe encontrarse la verdad para que deba recibir el asentimiento. Ahora tenemos que considerar con más precisión esta *regla*, la forma y manera en que guía la presentación de lo verum para que se convierta a la vez en la piedra de toque del assensus.

[203] Primero, consideremos el modo en que encontramos lo verum mismo: *a)* Respecto a su *origen*. ¿De dónde se obtiene y se extrae la suposición de que lo verum debe encontrarse de esta o de aquella manera? *b)* ¿Cuál es la idea de la aprehensión de la verdad a partir de la cual obtiene la regla su fuerza normativa? ¿Cómo se pone en la regla misma el modo que se exige de encontrar lo verum? Segundo, consideremos el modo y la manera en que la regla misma es tomada como regla, cómo se expresa en ella una muy determinada preocupación, en calidad de qué se pone en la regulación misma lo que ha de ser regulado. Tercero, cómo encontramos lo verum en la regulación.

La regla bajo la que Descartes sitúa el conocer es la *clara et distincta perceptio*. Esto nos lleva ante todo a considerar qué quiere decir *perceptio* y a qué se alude con *clara et distincta*. Descartes utiliza perceptio de varias maneras para significar lo mismo que apprehendo, reprehendo, animadverto: algo percibido en sí mismo. En los *Principios*, Descartes distingue *dos modi:* modus *percipiendi*, modus *volendi*[8]. En el primer modus cuenta el sentire, imaginari, intelligere, perceptio aquí en un sentido más amplio que incluye dentro de sí la αἴσθησις y el puro νοεῖν El último es ese tipo de perceptio que es mencionada en la regula generalis. En el significado más amplio, percipere abarca aquellos modi que no tienen el carácter de la volitio, aunque sirva sobre todo para designar lo que puede ser aprehendido en el sentido de la evidencia específica: percibir, pure intelligere, cualquier algo en sí mismo. Los *modi volitionis:* cupere, adversari, affirmare, negare, dubitare. A una perceptio que quiere ser tan segura que pueda fundar con razón un juicio sobre ella, no se

[8] *Op. cit.*, § 32, p. 17. [*AT* VIII, 17.]

la exige sólo que sea una perceptio *clara*, sino también *distincta*. Gracias a estos dos aspectos, queda indicado asimismo en qué sentido tenemos que encontrar lo verum.

¿Cómo determina Descartes la *claritas?* Mediante los momentos [204] que se ponen en cuestión como caracteres de nuestro encuentro con lo verum[9]. Primero, el perceptum es aprehendido por un *aprehender* expresamente dirigido a él, por una mens attendens a un aprehender que vive en la tendencia de captar lo que hay que aprehender en sí mismo. Hay también perceptiones que apuntan a una determinada presencia, dan un existente, pero en las que falta expresamente el estar dirigidas a aquello que se da en la perceptio para ser aprehendido. Si la perceptio tiene que ser clara, al realizarse, debe tomar expresamente lo que hay que aprehender. Segundo, el perceptum tiene que ser *praesens* para el aprehender caracterizado de este modo. El ser que hay que aprehender no se me puede dar al modo de un ser-recordado. Me puedo acordar de algo, lo recordado puede darse en el recuerdo mismo clara e incluso distintamente; aunque el recuerdo pueda dar el ente mismo, no tiene, sin embargo, la *capacidad* de dar el ente como algo *praesens*. Tampoco es capaz del simple acto de poner algo delante, en el sentido de exhibirse un objeto de tal modo que no se omita ningún elemento del objeto. Tercero, el perceptum tiene que existir como una *res aperta*. Así designa Descartes siempre (precisamente esto no es notorio) el *estar ahí abierto* el ente en sí mismo, de forma que de ninguna manera esté oculto, esté dado no indirectamente. Cuarto, lo dado de este modo en el presente y abiertamente tiene que ser percibido de forma que tenga la posibilidad de *satis fortiter movere*[10] el aprehender que se dirige a él. Lo aprehendido tiene que ser tan presente y abierto que el percipere que lo alcanza quede fijo en él.

Estos cuatro momentos caracterizan la perceptio que es clara. La perceptio tiene que ser clara para poder ser distincta[11]. El momento del distinctum consiste en que la perceptio es una sejuncta et praecisa frente a todas las demás perceptiones de modo que se asegure todo el ámbito de la claridad de la perceptio. [205] Lo distinctum es el momento específico de la correspondiente clara delimitación de lo claro mismo. Hay perceptiones claras que no son necesariamente distintas, pero no

---

[9] *Op. cit.*, § 45, p. 21 s. [*AT* VIII, 21 s.]
[10] ["Mover con suficiente fuerza."]
[11] Ibíd.

hay perceptiones distintas que no sean claras, porque la distinción es un elemento que funda en la claridad. Descartes ilustra esto con un ejemplo[12], que da una indicación de la específica estrechez fundada en este criterio. Cuando uno siente un gran dolor, entonces tiene el dolor como absolutamente claro, pero no siempre distinto. La mayoría de las veces ocurre que los hombres confunden lo captado en la clara sensación dolorosa con un juicio oscuro sobre lo que, en cierto modo, está dado a la vez que la clara sensación de dolor, como cuando decimos que el dolor nos taladra un diente o nos desgarra la pierna. Naturalmente que, en estos casos, el dolor se da de una forma absolutamente clara, pero no está dado distintamente; localizamos el dolor en el diente, cuando, sin embargo, sólo afecta a la res cogitans y sólo se da fenoménicamente en el diente.

Este sentido del conocimiento como judicium es el ser-libre del hombre en la medida en que él es en tanto que cognoscente. El ser-libre es propensio in bonum, es un ser con la posibilidad de errare. Pero necesita de una guía para detenerse allí donde no exista ninguna legitimidad. Esta guía tiene que ser dada al ser del conocer a fin de que proporcione el fundamento que dé, al asentimiento, el suelo al que asiente, y lo proporcione de tal forma que el asentimiento esté asintiendo sobre sí mismo con la claridad de que él asiente con razón. La regla que tiene que regular el modo de proporcionar el fundamentum para el judicare consiste en que pone en seguro la forma de encontrar lo verum para el judicare y lo pone tan en seguro que se hace decidible si el judicare tiene que asentir o tiene que contenerse de asentir [206].

§ 36. Origen de la claridad y distinción. Idea cartesiana de ciencia y las reglas para la dirección del espíritu

¿Qué *origen* tienen estos caracteres determinantes de la *claridad* y de la *distinción*? ¿De dónde obtiene Descartes el derecho de que lo propuesto en la regula generalis prejuzgue *todo* posible conocimiento que pueda aparecer? Si se ve la regla de acuerdo con su mero contenido, no es evidente de entrada en qué sentido esta regla y lo que ella dice puede ponerse en relación con un determinado ámbito de objetos. En la regla no se dice nada sobre el carácter específico de los objetos que

[12] *Op. cit.*, § 46, p. 22. [*AT* VIII, 22.]

pueden ser comprendidos por la regla. Tampoco se encuentra fijado en su contenido qué específica relación de aprehensión se mienta aquí, si este percipere se orienta a un determinado acceso y trato con el ente, en cuanto que está objetivamente en el conocer. El sentido del estar-relacionado del percipere es un sentido puramente formal, indeterminadamente universal. La regla es la regla para el conocimiento y, naturalmente, para el conocimiento *científico.* Tomamos como hilo conductor la *idea de la ciencia,* que Descartes propone para preguntarnos de dónde la obtiene. ¿De dónde toma Descartes su específico concepto de ciencia? ¿Son para él decisivas determinadas experiencias de la historia del conocimiento de forma que obtiene de estas experiencias la idea determinada de ciencia? Para un descubrimiento estrictísimo de este origen se necesitaría una interpretación completa de las *Regulae ad directionem ingenii*[13]. Hagamos aquí mención a lo más necesario.

Descartes determina la ciencia como un conocimiento caracterizado de una determina forma: omnis scientia est cognitio certa et evidens[14]. *Certa* et *evidens* son los dos momentos que hacen que [207] el conocer sea un conocer científico. De aquí surge el concepto específico de ciencia y el de cientificidad, tal como se usó con el nombre de science en Francia, sobre todo en el sentido de las matemáticas y de las ciencias matemáticas de la naturaleza. Omnes probabiles cognitiones rejicere[15], que no sean científicas. En vista a esta idea de ciencia, nos ponemos bajo la regla con cuya ayuda llegamos a la auténtica cima máxima de la existencia científica y humana. Descartes dice aquí: si nos hacemos prescribir reglas para la investigación en el sentido de la idea de ciencia, entonces lo primero es tener ante la vista las reglas. Circa illa tantum obiecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere[16]. Por consiguiente, lo característico es que, a partir del sentido de la idea de ciencia, se configura una

[13] *René Descartes Regulae ad directionem ingenii.* Nach der Originalausgabe v., 1701, editado por A. Buchenau. [*Reglas para la dirección de la mente* de René Descartes, según la edición original de 1701, editada por A. Buchenau], Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.

[14] Descartes, Regula II, p. 2. [*AT* X, 362: "Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente".]

[15] *Op. cit.*, p. 3. [*AT* X, 362: "Rechazar todos los conocimientos probables".]

[16] *Op. cit.*, p. 2. [*AT* X, 362: "Solamente hemos de ocuparnos de aquellos objetos para cuyo conocimiento cierto e indudable parecen ser suficientes nuestras mentes".]

esfera totalmente determinada de objetos que tienen la peculiaridad de entrar en consideración como posibles objetos del conocimiento científico. Quedan configurados ámbitos totalmente determinados de objetos, aquellos que entran en consideración para la investigación científica y aquellos otros que son apartados desde el comienzo. Aunque la regla no contiene nada sobre el contenido de los objetos, sin embargo, expresa un juicio sobre el ámbito global de experiencia posible, de forma que configura de antemano los objetos específicos que le corresponden de acuerdo con su sentido.

La estructura de esta idea de ciencia como cognitio certa et evidens la determina Descartes de un modo más preciso a continuación. Los elementos constitutivos de la ciencia como ciencia son: primero, el *intuitus*; segundo, la *deductio*[17]. En vez de intuitus, también experientia: notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem[18]. El concepto de experiencia es el concepto aristotélico de la ἐπαγωγή, conducir [208] hacia una cosa, no algo así como la ἐμπειρία, "experiencia" en el sentido de "empiria". Estos dos momentos constituyen la estructura del intelligere en la medida en que es un conocer científico. Por consiguiente, visto con respecto a su cientificidad, el intelligere tiene la posibilidad de ser realizado como intuitus o como deductio o *illatio*.

El intuitus es aquel lado del conocer, tomado como un todo, que tiene la función fundamental de proporcionar el objeto de forma que todas las distintas funciones del conocer, respecto de su ejecución, tengan que ser consideradas una y otra vez como judicia. Contemplado de acuerdo con su auténtico ser, en tanto que ser-que-conoce, todo intuitus es un *judicare*. La importancia fundamental que Descartes atribuye al intuitus, se ve a partir de esto: omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis[19], todo error en el campo del auténtico conocer racional, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur[20]. El correlato objetivo del intuitus son los

---

[17] Descartes, Regula III, p. 5. [*AT* X, 368.]

[18] Descartes, Regula III, p. 4. [*AT* X, 365: "Hay que señalar que alcanzamos el conocimiento de las cosas a través de una doble vía, a saber: por experiencia o deducción".]

[19] Ibíd. ["De hecho, todo engaño que les puede ocurrir a los hombres, digo, no a los animales."]

[20] Ibíd. ["Nunca tiene lugar por una mala ilación, sino sólo porque se aceptan algunas experiencias pobremente entendidas."]

experimenta: lo aprehendido como tal en el mero aprehender. La razón del error se encuentra en que nosotros tenemos en el iudicium como fundamentum non satis intellecta experimenta[21], vel iudicia temere et absque fundamento statuantur[22]. El intuitus realizado con propiedad proporciona los experimenta como fundamentum para todo judicare. En lo tocante a la estructura del intuitus, Descartes muestra que el intuitus no es una capacidad especial, sino nascitur a sola rationis luce[23], que procede y tiene su ser en el lumen naturale, en la razón humana. Por consiguiente, el intuitus es algo dado con la luz natural del conocimiento mismo y no es nada que se pueda formar antes mediante un determinado método del conocimiento, en la medida en que el intuitus tiene en general la función [209] de proporcionar el objeto, νοῦς. Por tanto, el peso recae en primer lugar sobre el intuitus como lo que proporciona el fundamentum.

A partir de esta mirada a la idea de la ciencia comprendida de este modo y a su estructura, surge la cuestión: ¿hay conocimiento y conocemos las clases de conocimiento que proporcionan los objetos de forma que satisfagan el tipo de realización del intuitus exigido?

> Ex quibus evidenter colligitur, quare Arithmetica et Geometria caeteris disciplinis longe cerciores existant, quia scilicet hae solae circa obiectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum[24].

Los objetos de la *Arimética* y la *Geometría* son caracterizados como purum y simplex objectum, de forma que no pueden devolver nunca algo incierto a un aprehender que se dirija a ellos. Los objetos de la Arimética y la Geometría tienen, de hecho, un carácter que les pone en condiciones de ser objetos posibles de una ciencia estricta. Sunt igitur omnium maxime faciles et perspicuae, habentque obiectum quale requerimus[25],

---

[21] ["Fundamento cosas experimentadas no suficientemente comprendidas."]

[22] Ibíd. ["O se fallan juicios con temor y sin fundamento."]

[23] Ibíd.

[24] Descartes, Regula II, p. 4. [*AT* X, 365: "De lo cual se comprende evidentemente por qué la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que otras disciplinas, a saber: porque sólo éstas versan sobre un objeto tan puro y simple que claramente no tienen que suponer nada que la experiencia pudiese hacer incierto".]

[25] Ibíd. ["Son, pues, las más fáciles y evidentes de todas y tienen un objeto como el que requerimos."]

requerido a partir de la suposición de esta idea de ciencia totalmente determinada. solae supersint Arithmetica et Geometria ex scientiis iam inventis, ad quas huius regulae observatio nos reducit[26]. La observación de la regla que dice que sólo tengamos ante la vista los objetos que pueden ser aprehendidos en una certa y evidens perceptio nos conduce a las ciencias de la Aritmética y la Geometría, que son las únicas disciplinas científicas hasta ahora desarrolladas. Por tanto, a partir de la dirección de la idea de ciencia propuesta, se da de antemano que ellos están referidos a las concretas disciplinas de la Aritmética y la Geometría. Descartes concluye la exposición de su segunda regla:

> Iam vero ex his omnibus est [210] concludendum, non quidem solas Arithmetica et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum obiectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis et Geometricis demonstrationibus aequalem[27].

De esta segunda regla no se sigue algo así como que tendríamos que limitarnos únicamente a la Aritmética y la Geometría, sino que lo que se sigue de ella es que todo aquel que haga el intento de encontrar el camino correcto a la verdad, no debe ocuparse de ningún objeto más que de aquellos que tengan una *certitudo igual a estos objetos*. De esta forma, se expresa de modo distinto, no confuso, que la idea de la cientificidad y, a la vez, la idea de la constitución de los posibles objetos de una ciencia están de antemano prefiguradas por la constitución de los objetos de la Geometría y la Aritmética.

Concibe su idea de ciencia en relación a la historia del conocimiento y a las disciplinas dadas en ella. En la Edad Media, en parte apoyándose en *Aristóteles*, las disciplinas matemáticas también se contaron entre las ciencias más estrictas, pero no como las superiores. La ciencia suprema es la Teología, dado que su objeto es Dios.

[26] *Op. cit.*, p. 3. [*AT* X, 363: "De las ciencias ya descubiertas sólo quedan la Aritmética y la Geometría, a las que la observancia de estas reglas nos reduce".]

[27] *Op. cit.*, p. 5. [*AT* X, 366: "De todo lo anterior hay que concluir, no ciertamente que sólo hay que aprender Aritmética y Geometría, sino tan sólo que, en la búsqueda del camino recto de la verdad, no debemos ocuparnos de ningún objeto sobre el cual no se pueda tener una certeza igual a las demostraciones aritméticas y geométricas".]

¿Cómo extrajo Descartes *su idea de la ciencia a partir de la experiencia fundamental de la ciencia matemática?* ¿Qué es lo propiamente matemático en la Aritmética y la Geometría? Descartes se propuso esta pregunta de un modo totalmente original por medio de una reflexión sobre la historia de la ciencia, de forma que la idea de la *mathesis universalis* surgió de esta reflexión. Muestra en la *cuarta regla* que una reflexión más aguda sobre el transcurrir de la historia de la ciencia y sobre las estructuras de las disciplinas tenidas como ciencias permite recoger una *matemática originaria* subyacente que tiene un campo de objetos totalmente determinado; de aquí es propiamente de donde Descartes toma su idea de [211] ciencia. Se pone de manifiesto una peculiar mezcla de consideraciones ontológicas y matemáticas, una mezcla que hoy todavía está viva, de un modo fundamental, en la lógica de *Husserl*. Descartes ofrece una breve exposición de la historia de su personal ocupación con las disciplinas matemáticas y de su propia historia. Señala que pronto observó que los antiguos habían hecho una serie de descubrimientos en los ámbitos matemáticos que, sin embargo, no los pudieron fundamentar correctamente. Sed in neutra Scriptores, qui mihi abunde satisfecerint, tunc forte incidebant in manus[28]. Ninguno de los escritores le satisfacía hasta el punto de que las disciplinas científicas correspondiesen a una idea de ciencia estricta. Descartes procede a continuación a mostrar que, con la orientación al lumen naturale, en estos principios está puesto todo el conocer humano.

> Et quamvis multa de figuris et numeris hic sim dicturus, quoniam ex nullis disciplinis tam evidentia nec tam certa peti possunt exempla, quicumque tamen attente respexerit ad deum sensum, facile percipiet, me nihil minus quam de vulgari Matemática hic cogitare[29].

Aunque yo aquí también me ocupo con figuras y números, porque de estos ámbitos hay que tomar los objetos evidentes, para el que ve correctamente, es fácil percatarse de que yo no propongo reflexiones sobre la mathesis vulgaris, en el sentido de las disciplinas tradicionales, sino que expongo una disciplina distinta, una disciplina originaria, con relación a la cual

---

[28] Descartes, Regula IV, p. 10. [*AT* X, 375: "Pero en ninguna <de las ciencias de la aritmética y la geometría>, los escritores que caían fortuitamente en mis manos, me satisfacían plenamente".]

[29] *Op. cit.*, p. 9. [*AT* X, 374.]

se derivan estas últimas: quamdam aliam me exponere disciplinam, cuius integumentum sint potius quam partes[30]. La mathesis universales es la fons[31] de todas las otras[32].

[212] Permanecemos en la tarea de determinar el origen de los dos caracteres que deben regular la forma de encontrar lo verum como fundamentum del afirmar. Para realizar esta meta, miremos la determinación cartesiana de la ciencia como cognitio certa et evidens. Hay que observar ante todo que aquí no se habla del objeto de la ciencia, sino que esta interpretación del conocer científico está orientada hacia la idea de la *certeza* y la *evidencia*. La regla en su función de regla se dirige al conocimiento entendido como conocimiento científico. Toda la reflexión se lleva a cabo sin que actúe ninguna orientación hacia un determinado ámbito de ser, sino que es una reflexión totalmente formal. Mediante ella Descartes llega a la conclusión de que la experientia pertenece a la función fundamental de una ciencia ya que prepara el suelo para su progreso. La deductio proporciona ese progreso. Teniendo en cuenta el sentido de esta idea de ciencia y el sentido de la idea de la estructura científica prefigurada por ésta, tenemos que preguntarnos si se puede considerar todo ente como un posible fundamentum de una aprehensión científica. Los objetos deben ser tales que, en tanto que aprehendidos, no puedan producir nada de incertidumbre. Tienen que ser, por sí mismos, de acuerdo con el contenido de su ser, un purum et simplex. De esta forma queda prefigurada la tendencia para toda ciencia que pretende ser una certa et evidens cognitio. La aprehensión simplicissima de los objetos. Puesto que, cuanto más simple sea el objeto, menos peligro habrá de que la aprehensión de este objeto produzca algo oscuro. A partir de la idea de ciencia se prefigura la constitución fundamental de sus posibles objetos. Las disciplinas que alcanzan objetos de este tipo son la Aritmética y la Geometría. Esto pone de manifiesto que Descartes orientó su idea de ciencia y de conocimiento científico hacia el estado de cosas de las disciplinas matemáticas y, no de una forma cualquiera con la que él se hubiese encontrado, sino [213] –y esto es lo decisivo– hacia una concepción que él mismo configuró; precisamente hacia la idea de ciencia propuesta por él como clara et distincta perceptio. Y la tendencia de remontarse, más

[30] Ibíd. ["Expongo otra disciplina cuya envoltura son más que las partes."]
[31] *Op. cit.*, p. 10. [AT X, 374.]
[32] * Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 24, pp. 302-303.

allá de las disciplinas matemáticas ya dadas, hasta la mathesis universalis tiene para él el sentido de poner de relieve que se le puede dar forma, en esta ciencia, a la idea de un método científico. No sólo está prefigurada de antemano a partir de la matemática la *idea de los posibles objetos de la ciencia*, sino que, en una radicalización específica, se logra a la vez la *idea del método* y simultáneamente la del *desarrollo del método*. La reflexión sobre el desarrollo del método se encuentra unida a una reflexión general sobre la posibilidad de la ciencia. Descartes se vé forzado a expresar en qué relación se encuentra la idea de ciencia que está viva en él con la tradición erudita y cómo ha de ocuparse con las opiniones tradicionales. Está pensando en la escolástica que trabaja trayendo a colación y discutiendo las autoridades de las diversas teorías, sin embargo, no lo hace cómo Descartes cree. Frente a esto, dice en la Regula III:

> Circa obiecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est, non aliter enim scientia acquiritur[33].

No hay que tratar sobre lo que otros han tratado acerca de determinados ámbitos de temas, sino que hay que traer a colación lo que nosotros podemos aprehender clara y evidentemente. De otra forma, no se alcanza la ciencia.

A partir de lo anterior se hace evidente cómo Descartes, no directa, sino indirectamente, prepara la imposibilidad de comprender la *ciencia de la historia* tal como la conocemos hoy. A la vez se muestra el rechazo positivo de la posibilidad de llegar, en este campo, a una ciencia. No es casualidad que en la *fenomenología de hoy* [214] se dé esta misma imposibilidad de comprender, precisamente por esta incapacidad fundamental, el conocimiento de las ciencias del espíritu. De este modo, en cierta medida, parece grotesco que, dentro de las ciencias del espíritu, nos ocupemos en ayudarnos a nosotros mismos con la fenomenología. El suelo para esta tendencia específica de enemistad con la historia se encuentra aquí, en Descartes, aunque en él está motivada por un horizonte totalmente distinto del que ocurre hoy.

---

[33] Descartes, Regula III, p. 5. [*AT* X, 366: "Acerca de los objetos propuestos, hay que buscar no lo que otros han pensado o lo que nosotros mismos conjeturamos, sino lo que podemos intuir clara y evidentemente, o deducir con certeza; pues no de otro modo se adquiere la ciencia".]

Dice que el estudio de los antiguos sólo tiene el sentido de que podamos establecer lo que ya se ha descubierto y ver a la vez quaenam [...] supersint excogitanda[34], lo que todavía tiene que ser hallado. Esta búsqueda da como resultado la historia. Con relación a la discusión de las autoridades en la escolástica, subraya que esta es errónea porque lo que cabe mantener en toda ciencia no lo encuentran mucho, sino unos pocos:

> Et nihil prodesset suffragia numerare, ut illam sequeremur opinionem quae plures habet Auctores. Nam si agatur de quaestione difficili, magis credibile est eius veritatem a paucis inveniri potuisse, quam a multis[35].

Y si me apropio de todas las demostraciones que han sido encontradas, no estaría en disposición, de llevar a cabo una investigación matemática. Esto pone de relieve que Descartes argumenta desde una determinada visión de la ciencia. Aquí está la aguda oposición entre ciencia e historia. Si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: incluso aunque aprendiese todos los argumentos de los antiguos filósofos, no podría por ello, sobre el asunto mismo, fallar un stabile iudicium. Es comprensible, desde la situación científica, la actitud respecto de la historia y la historia de la ciencia, que es entendida solamente en el sentido de una erudición [215] que tiene una meta secundaria, mientras que hoy día la situación es la inversa y para los que tienen una panorámica de las circunstancias de hoy, solamente se llega al suelo que hace posible una investigación filosófica por medio de una *crítica histórica radical*. Si eso es filosofía, es, después, una cuestión carente de importancia.

Las cuestiones que Descartes distingue, después del rechazo de la importancia del conocimiento histórico como tal, son dos: primero, el método tiene que hacerme capaz de no tomar jamás un falsum pro verum; segundo, tiene que darme la posibilidad de llevarme al conocimiento de los objetos que se ponen en discusión.

Ustedes ven, sin necesidad de más referencia a estas dos determinaciones, la orientación a los dos elementos funda-

[34] Ibíd.

[35] Ibíd. ["Y de nada nos aprovecharía contar los votos para seguir la opinión que tuvieran más autores. Puesto que si se trata de una cuestión difícil es más creíble que su verdad pudiera ser encontrada por pocos que por muchos."]

mentales del conocimiento científico, el intuitus y la deductio. El intuitus tiene que ser correcto para no proporcionar un fundamentum falso a una deductio. El método tiene que ser tal que la deductio pueda avanzar paso a paso a partir del fundamentum. No hay ciencia si no se realizan, de acuerdo con el sentido que corresponde a la ciencia, estos dos momentos.

Como clave de la idea de método comprendida de este modo, Descartes considera la historia de la Matemática. En esta consideración encuentra que la historia de la Matemática visiblemente aspira a que los ámbitos de objetos que ella considera sean tomados en un sentido cada vez más estricto. Et iam viget Arithmeticae genus quoddam, quod Algebram vocant, ad id praestandum circa numeros, quod veteres circa figuras faciebant[36], de forma que los frutos caen de los principios metodológicos que están puestos en nosotros: fruges ex ingenitis huius methodi principiis natae[37]. El desarrollo de estos principios es una maduración espontánea de las posibilidades fundamentales [216] del conocer que se encuentran en nosotros: necio quid divini[38]. Aunque las disciplinas matemáticas aporten ahora precisamente estos frutos, no han alcanzado todavía, sin embargo, la perfecta madurez (perfecta maturitas[39]). Quiero radicalizar aquello a lo que aspira el conocimiento matemático. Con ello no quiero restringirme a determinados ámbitos de objetos de la Matemática, sino que quiero llegar, pasando más allá de la determinación por su contenido de la Matemática hasta el método sin más, hasta los primeros elementos en los que se mueve el conocimiento matemático. Designa esta idea como mathesis universalis. También para esta idea hay determinadas aclaraciones de su desarrollo en la historia misma.

> Cum vero postea cogitarem, unde ergo fieret, ut primi olim Philosophiae inventores neminem Matheseos imperitium ad studium sapientiae vellent admitiere [μεδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω[40]] [...], plane suspicatus sum,

[36] Descartes, Regula IV, p. 9. [*AT* X, 373: "Y ahora está en vigor un cierto género de Aritmética, que llaman Álgebra, que permite hacer con los números lo que los antiguos hacían con las figuras".]

[37] Ibíd. ["Frutos nacidos de los principios innatos de este método."]

[38] Ibíd. ["No sé qué de divino."]

[39] Ibíd.

[40] Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorías comentaría. Ed. A. Busse. Comentaría in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII, pars I. Berlín, 1990, p. 118, 18 sq. Joannis Philoponi in Aristotelis de nima libros comentaría. Ed. M. Hayduck. Comentaría in Aristotelem Graeca. Vol. XV. Berlín, 1897, p. 117, 27.

quamdam eos Mathesim agnovisse valde diversam a vulgari nostrae aetatis[41].

Lo que hay que hacer es tomar esta idea y desarrollarla plenamente, para remontarse más allá de estas conexiones y preguntar qué es lo común que todas estas disciplinas tienen ante la vista[42]. Para ello, primero obtendrá una orientación desde el nombre y establecerá que la mathesis quiere decir, de un modo totalmente formal, disciplina (doctrina, aprendizaje, aprendibilidad, comunicación intersubjetiva), tomar algo en determinado sentido en la experiencia. La mathesis se distingue porque el método matemático se lleva a cabo sin que se traiga ante la mente expresamente lo que hay que experimentar en cada caso, sino que llega a determinados resultados sobre la base de la deductibilidad de una deducción [217] que gracias a ella se demuestra válida. Lo común se extiende al ordo vel mensura[43]. No importa nada en qué ámbito determinado de temas: números, sonidos, figuras, mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet[44], lo que sobre el orden y la medida en general puede ser expuesto, si no se le atribuye un determinado contenido. Por consiguiente, la mathesis universalis es la ciencia formal de las puras relaciones de orden y de medida, en cuanto tales. La posibilidad de la mathesis pone de manifiesto que las disciplinas matemáticas, aunque ellas mismas proporcionan ya claridad y simplicidad de los objetos, pueden ser llevadas a objetos más simples. Una ciencia tiene que ser reducida a sus elementos más simples.

At ego tenuitatis meae conscius talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis nihil ulterius optandum superesse videatur[45].

---

[41] Descartes, Regula IV, p. 10. [AT X, 375 s.: "Más tarde, pensando de dónde podría venir el que antaño los primeros descubridores de la filosofía no quisiesen admitir en el estudio de la sabiduría a nadie que no fuese experto en las Matemáticas (no entre nadie que no sepa geometría) (...) sospeché claramente que habían conocido una especie de Matemática muy distinta de la Matemática ordinaria de nuestra época".]

[42] *Op. cit.*, p. 11. [AT X, 378.]

[43] Ibíd.

[44] *Op. cit.*, p. 11 sq. [AT X, 378: "Hay que buscar la media; y de ahí que tenga que haber una ciencia general que explique todo esto".]

[45] *Op. cit.*, p. 12. [AT X, 379: "En cuanto a mí, consciente de mi debilidad, he decidido observar tenazmente ese orden en la búsqueda del

La Matemática vulgar proporciona a Descartes un cierto orden, que él entiende absoluto para toda ciencia en cuanto tal. Lo esencial es que este orden o estos órdenes se descubran y se mantengan a lo largo de toda la investigación. Pues sólo entonces existe la posibilidad de extraer conclusiones de fundamentos realmente seguros. Pues la deductio es el camino en el que cabe aprehender la totalidad de los objetos de un ámbito científico. La idea del método incluye en sí la idea de las *series*. Para el desarrollo metodológico, la idea de las series es clave porque se procede desde los objetos más simples hasta los complejos.

En la *sexta* investigación *(Regla)* se discute la cuestión de qué ha de contener en sí misma una serie para que pueda tomar sobre sí la guía [218] de todo conocimiento científico. Res omnes per quasdam series posse disponi[46], todos los objetos pueden ser ordenados mediante ciertas series, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt[47]. La serie, como la clave de toda investigación metódica, no se obtiene de las cosas, a partir de una determinación del ser acorde con su género, sino que la obtención de la posible serie dentro de un ámbito de objetos tiene que estar orientada por el hecho de que la serie prefigura el camino de la cognoscibilidad de uno a partir de otro, de forma que la serie determina utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare[48]. La idea de la serie no se obtiene en relación al objeto, en lo que toca a su contenido, sino en la extensión en que son considerados bajo ella, en relación a su cognoscibilidad en el sentido de la deductio.

En esta tendencia Descartes encuentra dos determinaciones. Las cosas son *res absolutae* y *res respectivae*[49]. En estas dos categorías ustedes ven sin más la oposición del intuitus y de la deductio. El intuitus tiene siempre un absolutum; la deductio, un respectivum. El respectivum tiene en sí un *involutum*, con

---

conocimiento de las cosas, para que comenzando siempre por los más simples y fáciles, nunca pase a otros hasta que me parezca que en éstos nada queda por desear".]

[46] Descartes, Regula VI, p. 14. [*AT* X, 379.]

[47] Ibíd. ["No ciertamente en cuanto que se refieren a algún género del ente, como los filósofos las dividieron en sus categorías, sino en cuanto unas pueden conocerse a partir de las otras."]

[48] Ibíd. ["Si será ventajoso examinar unas cosas antes que otras, y cuáles y en qué orden."]

[49] Ibíd.

el que se relaciona y que, con frecuencia es un *obscurum* que tiene que ser descubierto. Una consideración más precisa pone de relieve sin más que bajo estas dos categorías formales se aprehenden las cosas más distintas en cuanto a su contenido de ser. La tendencia entera del desarrollo de la idea de método no es más que una matematización llevada a cabo de forma consecuente en el sentido matemático mismo, en donde no se da ningún valor a si determinadas categorías muestran o no un contenido quiditativo. Bajo el absolutum cae: independens, causa, simplex, universale, [219] unum, aequale, simile, rectum; bajo el respectivum: dependens, effectus, compositum, particulare, multa, inaequale, dissimile, obliquum[50].

Queda por investigar la regula generalis de Descartes en lo que toca a su origen, y hemos de ver cómo en el modo en el que se acepta la regla, se muestra el conocer que se pone bajo esta regla en su carácter de ser específico. La Matemática es, a partir de ahora, la disciplina cuyos objetos corresponden a lo que él exige de la clara et evidens cognitio. Descartes busca las categorías de la serie no en la medida en que se considera el contenido quiditativo del objeto, sino en la medida en que lo que interesa es obtener una relación de conocimiento como tal. El desarrollo de las categorías-series está orientado hacia esta consideración puramente metódica. Descartes pone de relieve expresamente que él acepta en la clase de las res absolutae la causa, aunque la causa propiamente está relacionada por sí misma, como un concepto correlativo, al effectus[51]. Pero respecto del orden del conocer con la vista puesta en lo que tiene que obtener primero en el conocer, la causa es algo absoluto, porque sólo, cuando ella misma es esclarecida, se da la posibilidad de ir más lejos en la deductio. El secreto de todo el método es alcanzar en cada una de las distintas series de conocimiento el absolutum, no el absoluto en cuanto al contenido, sino el *absoluto metodológico*. Ahora bien, en lo que toca al orden de la estructura conceptual, muchas cosas pueden ser absolutas en un respecto y relativas, en otro. Lo universale es un absolutum, quia naturam habet magis simpliciem[52], respecto de su origen, pero desde el individuo es un respectivum bonum[53]. De este modo, el peso de este desarrollo recae en la aprehensión de lo objetivo en la regla.

---

[50] Ibíd. [*AT* X, 381 s.]
[51] *Op. cit.*, p. 15. [*AT* X, 383.]
[52] Ibíd. [*AT* X, 382: "Absoluto porque tiene una naturaleza más simple".]
[53] Ibíd.

[220] Con esta intención, Descartes se propone alcanzar un cierto orden de los objetos que en sí mismo corresponde al carácter de la simplicitas. Este bosquejo de los objetos simples es importante porque Descartes propone para las distintas esferas del ser una dimensión unitaria de simplicidad equivalente de lo objetivo. Éstas son: res pure intellectuales, res pure materiales, res communes[54]. La diferencia de contenido no le interesa.

> Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum et absque ullius imaginis corporeae adiumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea, quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia, quae tamen omnia revera cognoscimus[55].

Hablando en términos modernos, aquí se presenta la aprehensión de esencias de determinados actos de conciencia. Descartes propone las res intellectuales mediante el lumen ingenitum como comprensibles sin más.

> Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur, ut sunt figura, extensio, motus, etc. Denique comunes dicendae sunt, quae modo rebus corporeis modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia[56].

Scheler ha aceptado esta concepción, únicamente ha ampliado la aprehensión de esencias sin más desde la conciencia hasta el ámbito universal del ser. El suelo para ello se encuentra en la antigua ontología que, por varios canales, penetra hasta el presente.

---

[54] Descartes, Regula XII, p. 37. [*AT* X, 419.]

[55] Ibíd. ["Puramente intelectuales son aquellas cosas que se conocen por el intelecto gracias a una luz en cierto modo innata y sin la ayuda de ninguna imagen corpórea; pues hay algunas que son así y no puede formarse ninguna idea corpórea que nos represente qué es conocimiento, qué duda, qué ignorancia, y tampoco qué es acción de la voluntad, a qué cabe denominar volición y otras similares que sin embargo conocemos todas ellas realmente."]

[56] Ibíd. ["Puramente materiales son aquellas cosas que no se conocen sino estando en un cuerpo, como son la figura, la extensión, el movimiento, etc. Por último, se dice comunes las cosas que se atribuyen sin distinción a veces a las cosas corpóreas, a veces a los espíritus, como la existencia, la unidad, la duración y otras semejantes."]

para alcanzar claridad respecto de la doctrina. Era una doctrina escolástica: el conocimiento del entendimiento sólo es posible si al intellectus se le da de antemano, en cierto modo, un fundamentum. Una teoría aristotélica: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή[58]. Los phantasmata son aquellos fenómenos que para la escolástica constituyen el tránsito entre el conocimiento específicamente sensible y el intelectual. Este problema fue difícil para la escolástica puesto que trata de cómo un ser sensible se convierte en uno espiritual. El conocimiento sensible proporciona al conocimiento intelectual las species intentionales hacia las que tiende el intellectus como fundamentum. Las species intentionales son el suelo para la explicación del concepto de lo intencional. Descartes no podía aceptar de entrada esta concepción del conocimiento totalmente tomista. Para Descartes es indudable que, de acuerdo con la clara et distincta perceptio sólo cabe entender lo corpóreo como extensio. Todas las otras determinaciones del ser corpóreo, tal como aparecen, no entran en consideración cuando yo estudio el ámbito intermedio de la fisiología. Por consiguiente, Descartes, cuando se propone la tarea fundamental de explicar el conocer, no puede atender a esta esfera intermedia, y es que tan pronto como lo hiciera, sólo comprendería un obscurum. Agregó a su doctrina, la doctrina de las ideas innatas. Guiado por la regla, trasladó la interpretación del conocer al campo que es accesible de acuerdo con el sentido de la regla. Esto es uno de los ejemplos más patentes de cómo se lleva a cabo la transformación de los problemas filosóficos y teológicos [224] con la sorprendente aplicación consecuente de la regula generalis.

La preocupación se revela en su pretensión de superar su ámbito originario como un *captarse erróneamente* respecto de sus posibilidades más peculiares. La preocupación se capta erróneamente, es decir, no se atiene ni se ajusta a aquello para lo que ella es adecuada de acuerdo con la regla. En su propia forma de interpretarse la preocupación no llega a ver sus posibilidades *más propias*, sino que se toma por otra cosa, en la medida en que la regla se amplía para convertirse en una regla generalis. Y lleva a cabo esta captación errónea de sí de tal forma que se capta erróneamente al *encumbrarse a sí misma*, lo que se oculta mediante el fundamental significado que se adscribe a sí misma. Puesto que la regula es precisamente regula

[58] Aristóteles, *De anima*, Γ 7, 431 a 16 s. [El alma nunca comprende sin imágenes.]

generalis y se ofrece como el único camino posible del conocimiento estricto, la captación errónea de sí que comete se mantiene en el trasfondo. La consideración del carácter de la pretensión que contiene la regla revela la preocupación del conocimiento como *preocupación de la certeza* en el sentido de ese *captarse erróneamente al encumbrarse a sí misma*. En este sentido del conocer se muestra un movimiento totalmente determinado de la existencia que conduce el desarrollo de las ideas científicas y la total interpretación de la existencia.

§ 38. La preocupación de tranquilizarse. El significado cartesiano de lo verum como certum dentro de la ontología escolástica que se conserva

En el completo contexto del desarrollo de la regla, ¿qué aspecto muestra el ser del conocer en relación al modo en que la regla misma es tomada en su totalidad, considerado el hecho de que esta regla es obtenida como regla? Para el ser del conocer, ¿qué revela la aceptación misma de la regla como una determinada *preocupación*? Sabemos que Descartes caracteriza el ser del conocer como judicium, como modus volendi, como *propensio in bonum*. El *bonum* para la propensio del judicium es lo *verum*. La aceptación de la regla [225] muestra que la preocupación del conocer capta desde el principio lo verum en el sentido de lo *certum*. La verdad es comprendida primariamente como *certeza*; la propensio de la voluntas está orientada hacia el ajustarse a *este* bonum. El bonum no es ya lo verum, sino lo verum qua certum, de forma que la preocupación por sí misma interpreta la específica *perfectio* del ser humano en el sentido de que la voluntas qua judicium es interpretada como *propensio in certum*.

El certum interpretado así, como bonum de la propensio del juicio, es inmediatamente trasladado al contexto del ser que estaba ahí de antemano. La posibilidad de conocimiento así entendida, a partir de la determinación fundamental del ser humano, es vista como un *ens medium*. Vemos más claramente que el ens medium no es un ens medium, sino que el peso de este ser, entendido como perfectum, se reorienta en dirección a Dios. En la medida en que este ens medium es un *ens creatum*, está determinado en sus posibilidades como ens creatum y, de esta forma, asegurado respecto de estas posibilidades. Queda asegurada en su posibilidad una propensio in bonum. En este contexto del ens *asegurado* se sitúa la nueva interpretación del conocer como propensio, es decir, la preocupación de la

> Caeterum inter has naturas simplices placet etiam numerare earumdem privationes et negationes, quatenus a nobis intelliguntur, quia non minus vera cognitio est, per quam intueor quid sit nihil, vel instans, vel quies, quam illa, per quam intelligo quid sit existentia, vel duratio, vel motus[57].

Este esquema [221] de las cosas más simples que, visto con respecto a la idea de ciencia, proporciona el fundamentum posible para la ciencia correspondiente muestra que no se lo obtiene cuestionando las distintas esferas del ser.

§ 37. *La preocupación del conocer como preocupación de la certeza, como captarse erróneamente*

Para resumir, tenemos que decir que el origen del contenido de la regula se muestra en una doble perspectiva: 1.° Con referencia a *lo que* la regla debe regular. 2.° *Cómo* lo regula. *Lo que* regula es la scientia, entendida a partir de las disciplinas matemáticas dadas previamente. El *cómo* lo regula, se lleva a cabo mediante el *método*, que es entendido a partir de la Matemática. La experiencia de esta ciencia dada previamente de forma determinada y dada de tal manera que esta ciencia no es vista en adelante en relación al contenido quiditativo de los objetos como tales, sino que es tomada en referencia al modo en que el conocimiento que asiente encuentra los objetos, es decir, la preocupación que se da en el contenido de esta regla una auto-explicación y que se pone bajo la regla así comprendida se revela como la específica *preocupación de la certeza*. Muestra que la preocupación del conocer no se detiene en un ente qua ente y no se dirige a los objetos teniendo en cuenta su contenido quiditativo, sino el modo de su aprehensibilidad y viendo esta aprehensibilidad en relación con el asentimiento. De este modo, la detención de la preocupación del conocer en tanto que preocupación por la certeza es, pues, totalmente peculiar. Este modo de experimentar la ciencia se tiene que hacer

---

57 *Op. cit.*, p. 38. [*AT* X, 420: "Por lo demás, entre estas naturalezas simples conviene también enumerar las privaciones y negaciones de aquéllas en tanto en cuanto las entendemos, por no ser un conocimiento menos verdadero aquel por el que capto qué es la nada, o el instante o la quietud, que aquella por la que comprendo qué es la existencia, la duración o el movimiento".]

accesible claramente en su peculiaridad totalmente específica para comprender el modo en que guía el tratamiento de los objetos dotados de contenido. La detención de la preocupación en determinadas ciencias en esta dirección totalmente determinada muestra, dicho con brevedad, que el *esse* como *verum* y lo verum como *certum* están situados tan primariamente en la preocupación [222] que el ens alcanza su tarea sólo a través de un *rodeo sobre lo certum.*

La preocupación de la certeza con su detención característica se caracteriza, pues, mediante el hecho de que otorga una pretensión muy definida a la regla que desarrolla. La preocupación que se da a sí misma esta regla no la restringe a su específico ámbito originario, sino que la regla se da como regula *generalis.* La preocupación desarrolla con la regla misma una pretensión fundamental, de modo que el que la regla sea norma para sí misma quiere decir: sólo es ciencia aquel conocimiento que satisfaga la regla. En el propio desarrollo se abandona el suelo originario.

Esta pretensión de la regula como regula generalis lleva a que Descartes excluya determinadas posibilidades de conocimiento a partir de los dominios de la ciencia o a que transforme las disciplinas dadas previamente en el sentido de la regla. Esto se muestra ante todo en que Descartes no considera el conocimiento histórico como conocimiento con un tema propio, sino que le otorga sólo un valor propedéutico.

Descartes transforma todas las ciencias fundamentales: teología, metafísica, matemáticas, en el sentido de la regula generalis. En lo que toca a la física su proceder es: frente a la vieja física, que se ha dirigido primariamente a poner de relieve las qualitates substantiales, Descartes fuerza a que se consideren los objetos de la física sólo en la medida en que satisfagan la regula. Sólo me está permitido ocuparme de la extensio. De hecho, desde muy temprano, siempre tuvo presente la regula generalis, se trató sólo de captarla explícitamente y caracterizar, de acuerdo con su sentido, las disciplinas matemáticas.

El modo en que Descartes transformó doctrinas específicamente teológicas y filosóficas y las aceptó, bajo la guía de la regla y del principio de que ellas deben satisfacer la regla, muestra el destino de la tesis de las *ideas innatas,* que había tomado del movimiento coetáneo del Oratorio. [223] Al ser del hombre le es inherente una idea del ser de Dios. Se subrayó este aspecto de la tesis con la intención de obtener un fundamento apologético frente al ateísmo. Descartes recoge esta doctrina y la inserta en su tesis de la clara et distincta perceptio. Debe hacerlo

certeza se asegura desde el principio el suelo respecto del cual ella misma determina su propio ser. La preocupación de la certeza, que a primera vista parece como una reflexión radical respecto del fundamentum del conocimiento, es un *tranquilizarse* el conocer como una posibilidad de ser del hombre. La preocupación de la certeza como un equivocarse que encumbra es a la vez *preocupación de tranquilizarse.*

Este fenómeno peculiar en el movimiento de conocimiento, tan decisivo para Descartes, se pone de relieve de un modo más peculiar todavía en la consideración de la duda. Se muestra que el camino de la consideración de la duda es una mera apariencia ilusoria y que la consideración radical es sólo apariencia ilusoria, únicamente un expresar posibilidades y fundamentos muy determinados y preconcebidos. Por consiguiente, [226] hay que evitar todo intento de tratar de llegar a un suelo siguiendo el hilo conductor del cogito. Ciertamente, a una mirada más cercana, se pone de manifiesto un peculiar desplazamiento del sentido de lo verum y de esta forma se da una extrañísima, pero fundamental, resituación de la determinación fundamental del ser del hombre. En la medida en que la preocupación se interpreta como dándose a sí misma la regla antes caracterizada, lo verum queda determinado como certum. Sin embargo, lo verum, así determinado, es recolocado en la *antigua ontología como fundamento comprensible de suyo* de la explicación total. Lo verum, transformado en certum, es conservado a la vez como bonum; el bonum que corresponde a la natura hominis. Mediante este *desplazamiento* se lleva a cabo una interpretación del ser del hombre que eleva su perfectio de un modo peculiar; la eleva de forma que esta elevación se mantiene desde el comienzo bajo garantía: el ser creado por Dios y el estar determinado a alcanzar el bonum qua verum. Este desplazamiento caracteriza la preocupación del conocimiento, que efectúa este desplazamiento, como preocupación de tranquilizarse, y finalmente como preocupación de la certeza, que cierra desde el comienzo toda posibilidad de una fundamental inseguridad del ser. El ser del conocer se ha tranquilizado desde el inicio al aceptar la interpretación del ser del hombre como creatum. Debe tenerse continuamente presente este contexto para descubrir cómo, gracias a Descartes, el *viejo contenido de la ontología escolástica* es, de repente, *transformado,* pero no porque importase fundamentar una teoría del conocimiento. A Descartes no le interesa una teoría del conocimiento. Son consideraciones *puramente ontológicas.* El fenómeno del conocimiento desempeña como tal sólo un papel secundario. Por el contrario, la *transformación* peculiar se encuentra en el hecho de

que *lo verum* es interpretado *como certum*, mientras *se mantiene todo el fundamento ontológico*, de modo que el mantenerlo lleva consigo una reinterpretación del ser del hombre.

Tomás dice: intellectus enim non potest non assentire [227] principiis naturaliter notis: et similiter voluntas non potest non adhaerere bono[59]: el intellectus no puede no asentir a los principios que son captados por el intellectus, y análogamente la voluntad no puede no entregarse a lo bueno. El determinatum esse in bonum está dado precisamente para la natura hominis como el determinatum esse in verum para el intellectus, inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur[60]. La determinatio in bonum es una determinación más cercana del ser del hombre que la de creatum. Apprehensio veri non est in potestate nostra: hoc enim alicujus luminis, quantum ad hoc non est in potestate nostra nec imperari potest[61]. El assentiri, en el sentido del assensus no está en nuestra potestas, sino es naturaliter necesario. El actus rationis subjacet al hecho de que el hombre está naturalmente determinado. A partir de estos pasajes, que podrían multiplicarse cuanto se quisiera, hasta el punto de que se podría señalar todo un entramado de ellos, se pone de relieve que Descartes acepta este suelo, pero reinterpreta esta ordinatio naturalis hacia lo verum proponiendo lo verum como certum. Lo certum incluye dentro de sí un concepto de verdad totalmente específico que originariamente sólo se adapta a las matemáticas, pero que traspasó su ámbito originario y se extendió hasta alcanzar un dominio absoluto. Omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid[62], en la medida en que es algo y no es nada, sed necessario Deum authorem

---

[59] Tomás de Aquino, *Summa theologica*. Pars prima. Quaestio LXII, articulus 8.

[60] Ibíd.

[61] Tomás de Aquino, *Summa theologica*, vol. II, complectens primam secundae. Quaestio XVII, articulus 6: alio modo quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. [De otro modo, en lo que toca al objeto, respecto del cual se observan dos actos de la razón: el primero aprehende la verdad sobre algo; y éste no está en nuestro poder; ocurre por virtud de alguna luz, ya sea natural ya sobrenatural. Y así en lo que toca a este acto de la razón no está en nuestro poder ni puede ser imperado.]

[62] Descartes, Meditatio IV, p. 74. [*AT* VII, 62: "Toda percepción clara y distinta es, sin duda, algo".]

habet[63]. El ser verdadero de la regula generalis se demuestra por el hecho de que es una cosa que cabe encontrar. Sin embargo, toda [228] res es ens verum. Por consiguiente, la perceptio como creatum es un verum, por tanto, es universalmente vinculante, como los principios matemáticos y las reglas fundamentales del método matemático no son más que las fruges spontaneae de las semina[64], que son reunidas en la clara et distincta perceptio. Estas semina son algo divini[65]. Tienen su ser como derivado por ser creados por Dios. La regla fundamental es situada en el ser del hombre, que es determinado como ens medium. No obstante, este ens medium tiene su peculiar centro en el bonum que alcanza al ens perfectissimum y, de hecho, no es un auténtico medium, sino que se encuentra en la proximidad de Dios. Aquí se pone de manifiesto un pelagianismo extremo del conocer teórico.

---

[63] Ibíd. ["Necesariamente tiene a Dios como su autor."]
[64] ["Los frutos espontáneos de las semillas."]
[65] Ibíd.

Capítulo 8

El carácter de ser de la res cogitans, de la conciencia

Ahora estamos preparados para responder de un modo radical a la pregunta decisiva, la pregunta por el carácter de ser de la conciencia como campo temático de la fenomenología. Decidiremos esta cuestión mediante la determinación del carácter de ser de la res cogitans. Tendremos que examinar cómo, gracias a la preocupación característica del conocer, se encuentra el cogito y qué carácter de ser debe tener el cogitare. Dividiremos en tres aspectos la consideración del camino en el que el conocer alcanza el cogito: 1.º ¿A qué se dirige la preocupación del conocer en su esfuerzo por aquello que aparece como cogitatio? ¿Qué es lo buscado? 2.º ¿Cuál es el modo de proceder de la búsqueda? 3.º ¿Cuál es el camino concreto que toma el modo de búsqueda así caracterizado? [229]

§ 39. *El certum aliquid como lo buscado en la preocupación del conocer*

En Descartes, el cogito sum surge dentro de una tarea fundamental ante la que se encuentra el conocimiento: sobre todo, fundamentar una ciencia básica, preparar un fundamentum para el conocimiento que sea un *fundamentum indubitabile,* que satisfaga plenamente lo que se exige en la regula generalis. Por consiguiente, una investigación orientada de esta forma tiene que efectuarse evidentemente partiendo de la *posición* a la que se ha llegado al esforzarse por alcanzar ese fundamentum. A partir de esta posición, tiene que buscarse el fundamento de modo [230] que satisfaga la regla. La búsqueda tiene que efectuarse de modo que recorra las posibilidades del conocer que se dan gracias a la concreta posición científica de Descartes. Este recorrido que busca se efectúa en consonancia con la preocupación por el conocer.

Podemos determinar sin más la primera cuestión, la cuestión por lo buscado. Ahora se trata sólo de hacer más preciso en qué sentido la suposición de lo buscado tiene que determinar el carácter de ser de lo que hay que encontrar. Lo buscado es lo certum en el sentido de que a Descartes sólo le importa encontrar un *certum aliquid*. *Qué* sea esto, es secundario; mientras satisfaga la regla, su qué es indiferente en definitiva. El fuerte subrayado de lo buscado como tal: pergamque porro donec aliquid certi vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum, pro certo, nihil esse certi, cognoscam[1] –si encontrase algo cierto y si lo único

[1] Descartes, Meditatio II, p. 17. [AT VII, 24.]

fuese que veo que no hay nada cierto [...]. Quid invenero quod certum sit et inconcussum[2]. Hay que observar que, desde el principio, lo que entra en consideración *no* es primariamente el *carácter específico del ser* de lo que se busca, sino sólo que lo que ha de encontrarse es considerado únicamente respecto de si satisface la regla. Lo que es en sí mismo, qué ser tiene por sí mismo, no entra en cuestión. En la consideración del tercer punto veremos cómo Descartes lanza una mirada más aguda a lo buscado, a saber, que también la regla tiene que satisfacer el principio de las series, de forma que lo buscado no debe ser sólo un certum, sino un certum qua absolutum y simplex. Esta exigencia está prefigurada en la regula generalis [231].

§ 40. *La búsqueda preocupante como dubitare, remotio y suppositio falsi*

El segundo factor que estamos considerando es la *búsqueda misma*. ¿De qué forma se *efectúa la búsqueda*? La búsqueda es una búsqueda del conocer de forma que el conocer busca con la mirada, el ver de la preocupación se dirige a traer bajo la mirada algo que satisfaga el certum. Todo lo que, en la *concreta posición* en la que se efectúa la búsqueda se presenta como obscurum o incertum, es dejado a un lado. Se efectúa mediante el conocer como judicare en la forma de la *dubitatio*. El judicare niega su assensus a lo que se da como obscurum. El judicare se convierte en el abstinere que se vuelve el continere mientras se efectúa la búsqueda. Esta forma de efectuarse la búsqueda en el sentido del dubitare es determinada de modo más preciso mediante el hecho de que lo que no satisface el dubitare no entra en la cuestión de si es un fundamentum posible, sino que la dubitatio se efectúa en el sentido de la *remotio*. Esta remotio, en tanto que un no dejar-que-entre-en-la-cuestión termina en Descartes, en última instancia, en una peculiar *suppositio*. La dubitatio incerti se vuelve una *suppositio falsi*. Para Descartes, el dudar de lo incierto se transforma en la suposición de que esto incierto es falso. Este paso, que efectúa la búsqueda, no tiene para Descartes nada de imposible. Precisamente en esta específica transformación se pone de relieve la específica posibilidad del conocer, precisamente en este suppositio, por decirlo así, en esta radicalización de la duda, se muestra como

---

[2] Ibíd. ["Si encuentro algo que sea cierto e inconcluso."]

judicare la propiedad fundamental del conocer: su *libertas*, de modo que cuanto más se atenga el conocer que busca la determinatio al bonum que le es propia, tanto más libre es este dubitare. Ya hemos oído que ser libre consiste en hacer seriamente la suppositio falsi. Lo que esta peculiar transformación implica en definitiva, para el carácter de ser del cogito, lo podremos decir sólo cuando hayamos recorrido todo el camino concreto. Cabe mostrar muy esquemáticamente la posibilidad de esta transposición a través [232] del hecho de que lo incertum, que para Descartes es el objeto de la dubitatio, no es más que lo non verum, en la medida en que lo certum es lo verum. Como lo non verum es lo incertum en sí mismo ya falsum, como falsum es non ens. Por esta razón, Descartes llega a decir que lo dado de antemano no existe. Esta posibilidad se fundamenta en la relación que fue explicada antes. Al mantener esta suppositio que es a la vez mantener la búsqueda de lo certum, la meditación avanza y en el intento de ir más allá la búsqueda encuentra algo que, en tanto que se lo considera como auténticamente encontrado, corresponde a la búsqueda como lo encontrado.

§ 41. El camino de la dubitatio preocupante en la primera Meditatio sometida a la regula generalis: el ser del ser que busca (ego sum) como lo primero que es encontrado

El *camino mismo* para la dubitatio caracterizada de este modo en la *posición concreta* en la que la investigación ha sido situada recorre las posibilidades de captar objetos, las posibilidades de encontrar entes, tal como Descartes las reconoce. Descartes recorre este camino en la primera Meditatio. Ante todo, tenemos que considerar, en lo que toca a este camino, dos cosas: primero, *qué* se recorre y, segundo, *cómo* se recorre.

En esta consideración de la duda hay que tener ante los ojos desde el inicio que Descartes se mantiene firme en una *determinada relación*. Da valor a que se observe este *ordo*. Para él es inherente al sentido del método. Ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quam illum qui est apud Geometras usitatus[3]. El ordo que recorre es para él fundamental y no hay otro más que el que recorre la geometría, el ordo de volver a un certum

[3] Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Synopsis, p. 2. [AT VII, 13: "Por tanto, no puede seguirse otro orden que el usado entre los geómetras".]

que es absolutum y [233] simplex puesto que el *fundamentum* basta para proporcionar el punto de partida de toda deductio. Lo que busco no puede ser un ens respectivum. Tiene que ser uno simplex y no uno compositum. Precisamente esto último es de fundamental importancia para comprender el modo de proceder de la meditación. Pues de otro modo se podría preguntar: ¿por qué Descartes no dice: ciertos objetos me son dados, capto, por ejemplo, la extensio de la estufa y no puedo dudar de mi captarlo? ¿Por qué no propone antes el *volver a la cogitatio?* Sólo se comprende este recorrido si se tiene presente qué busca Descartes: certum, absolutum, simplex. No puede detenerse la consideración de la duda hasta que se obtenga un certum así.

Descartes capta las posibilidades en las que hasta ahora se le ha dado algo aparentemente verdadero, las capta como posibilidades a sensibus o per sensus[4]. Lo que hasta ahora había aceptado como verdadero se me daba o mediante la percepción sensorial o se realizaba con la colaboración de la percepción sensorial. Lo último se aplica a las verdades matemáticas y geométricas, en tanto en cuanto están relacionadas con las intuiciones. Además hay asimismo una serie de objetos que sólo son mediados por la experiencia sensorial en el sentido estricto. La preocupación debe pasar por estos dos caminos y examinar lo que encuentre en ellos. En la medida en que recorro estos caminos distintos, no necesito someter a crítica cada acto de experiencia, sino que me atengo a los principios de estos accesos al ente.

Realiza pues la consideración de estos dos caminos de forma que cuanto más visiblemente excluye, tanto más radical se hace la remotio hasta el punto de que al final ya no puede señalar nada que corresponda de modo adecuado al criterio. Hay que observar que cae presa de esta remotio: 1.º Todo lo que se da mediante los sentidos. 2.º A la vez que también las determinaciones fundamentales [234] como locus, tempus, duratio. Posteriormente establecerá, como tales, estas determinaciones fundamentales que no se perciben mediante los sentidos, sino a través del *intellectus* y sobre las que se levanta la posibilidad de una *física estricta,* que ve lo corporeum sólo qua extensio. Pero también aquí tienen que caer presa de la remotio estas características fundamentales. Descartes excluye incluso la *aritmética* y la *geometría* y lo que dice es reconocido como simplex

---

[4] Descartes, Meditatio I, p. 9. [AT VII, 18: "De los sentidos o mediante los sentidos".]

y maxime generale, a pesar, sin embargo, de que no se lo reconoce como suficiente. Todo el camino de la duda no muestra otra cosa que el peculiar sometimiento a la regula generalis. Sobre esta base Descartes pone de relieve una asombrosa radicalidad del filosofar. No obstante, hay que negar que el origen de la regla misma sea filosóficamente radical.

Respecto de la determinación del conocer como judicare que se sitúa bajo la regla descrita, tenemos que ver cómo el conocer así caracterizado está colocado ante la tarea de encontrar el fundamentum para todo conocimiento posible y hay que llevar a cabo esta tarea a partir de una posición determinada del conocimiento, a partir de disponer de opiniones totalmente determinadas de una orientación totalmente determinada respecto del conocimiento, a partir de la vida, con determinadas convicciones fundamentales sobre el ser. Hay que cuestionar lo disponible para ver cómo se presenta, cómo satisface lo que es exigido por la regla. Lo encontrado insuficiente no es sólo considerado como incierto, sino que Descartes pasa de la *dubitatio incerti* a la *suppositio falsi*. Y este paso no sólo se justifica por el hecho de que el dubitare llega así a su libertad, sino que este paso tiene la tarea de producir la búsqueda de una *situación final* totalmente determinada, a partir de la cual se encuentre lo buscado. Para la comprensión filosófica de Descartes es indispensable que se ponga perfectamente en claro esta vinculación *subterránea*. La meditación tiene que ser entendida en conexión con la idea de lo buscado, [235] del sentido de la regla y del camino de la serie, el método, que ella diseña.

Descartes emprende el camino de la búsqueda sometiendo las distintas *opiniones* a una *eversio generalis*[5] no criticando cada una de las convicciones, sino, en consonancia con lo que busca –un fundamentum como principium– confrontando sólo los principia de estas opiniones con la regla. Pero los principia de las opiniones no son más que los *puntos de partida* desde los que se llega a aquello sobre lo que se tiene opinión, los *puntos de acceso*, los *modos de tratar* con ellos, de modo que sean orientativos de lo que hay que captar. Estas distintas formas que tiene la vida de acceso y trato son principios, no proposiciones.

Hay, pues, modos de acceso, los que están determinados a sensibus y los per sensus, es decir, mediante la cooperación de los sentidos, sobre todo de la *imaginatio*. Esta división se establece a partir de la tradicional distinción de la conciencia. Estos

[5] *Op. cit.*, p. 8. [*AT* VII, 18.]

modos de acceso y trato tienen que ser cuestionados críticamente. Por tanto, si en relación a estos modos de acceso y trato o, mejor, en relación a lo que es captado y dado en ellos, surge algo incertum en algún sentido, entonces no es sólo dejado a un lado, sino que cae presa de la remotio, de forma que lo dado en ello ya no es considerado como siendo. El modo de acceso ya no entra en cuestión para la búsqueda. (Lo que Husserl quiere decir con la reducción es algo totalmente distinto.) En la medida en que estos modos de acceso caen presa de la remotio, ya no entra en cuestión para la búsqueda. La situación final toma forma gracias a la remotio. La búsqueda llega al final de su camino cuando está situada ante nada, está ante la nada de sus propias posibilidades.

Descartes comienza con el modo de acceso de la *percepción sensorial,* con cómo se accede a través de ella: pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur; ut jam me hic esse, foco assidere, hiermali toga esse indutum [236] [...] et similia[6]: entre lo dado cabe encontrar determinadas cosas que se dan a la vez en una mirada al *mundo circundante concreto.* Esto que se da es confrontado con la regla y puesto en cuestión para ver si proporciona un fundamentum certum. La cuestión es contestada negativamente y Descartes dice: de lo que aquí se da de esta forma no cabe dudar, a primera vista, como si fuese incierto.

> Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem[7].

[6] *Op. cit.*, p. 9. [*AT* VII: "Hay, sin embargo, otras de las cuales claramente no se puede dudar, aunque surjan de ellos, como que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata de invierno (...) y otras similares.]

[7] *Op. cit.*, p. 9 s. [*AT* VII, 18 s.: "¿Y con qué razones negar que estas manos y este cuerpo sean míos? Sólo si me comparo a no sé bien qué enajenados cuyos cerebros está tan debilitados por el persistente vapor de la bilis negra que una y otra vez aseveran que son reyes, siendo en verdad paupérrimos, que están vestidos con la púrpura, cuando están desnudos, que su cabeza es una vasija de barro, que son calabazas, o que están hechos de vidrio; pero éstos carecen de razón y yo no parecería menos demente si me aplicase a mí mismo alguno de sus ejemplos".]

Si quisiera esto, tendría que contarme a mí mismo entre los enajenados que tienen opiniones peculiares respecto de sí mismos.

¿Pero qué decir entonces de esto?:

> Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes: quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco asidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positis vestibus jaceo inter strata[8]

¿No ocurre que con frecuencia en el *sueño* se me presenta mi existencia en un mundo circundante en el que me encuentro con todos los pelos y señales? Quae dum cogito attentius, tam plane video numquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui[9]. Esto pone de manifiesto que, de hecho, lo que se me da no es sin más algo certum, sino algo *obscurum*, puesto que el *estar despierto* determina el modo específico de acceso a tener ahí mi mundo circundante. No obstante, dado que este estar despierto no puede distinguirse con un criterio absolutamente claro del otro modo de tratar que es el *sueño*, [237] estos dos modos de acceso no pueden considerarse como modos de acceso a un posible fundamentum. Pertenecen a un ámbito de ser que, Descartes considera desde el inicio como obscurum, en el *campo intermedio* entre la res extensae y la res cogitans. Es indiferente lo que además se me dé de esta forma. No investigo más en esta dirección puesto que estas dos determinaciones fundamentales (estar despierto y soñar) son irrelevantes.

Ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus res quasdam non imaginarias, sed veras existere[10]. Sin duda, puede ser que la estufa que se me da no exista en su

---

[8] *Op. cit.*, p. 10. [*AT* VII, 19: "Verdaderamente es clarísimo si no fuese un hombre que suele dormir por la noche y que experimenta en sueños las mismas cosas o incluso a veces otras menos verosímiles que las que estos experimentan despiertos: cuán frecuentemente la quietud nocturna me persuade de estas cosas usuales, que estoy aquí, vestido con una bata, sentado junto al fuego mientras que, despojado de los vestidos, permanezco tumbado entre las sábanas".]

[9] Ibíd. ["Sin embargo, cuando lo pienso con más atención veo patentemente que nunca puede distinguirse con indicios ciertos la vigilia del sueño."]

[10] *Op. cit.*, p. 11. [*AT* VII, 19: "Y, por tanto, al menos estas cosas generales, ojos, cabeza, manos y todo el cuerpo no existen como cosas imaginarias, sino como cosas verdaderas".]

concreción específica. ¿Pero qué decir de la idea de *algo en general?* Esto que se me da, ¿no tiene en definitiva un sentido de ser legítimo? (Tiene que observarse que toda la discusión es llevada sobre la base del concepto de res, un concepto que se extiende de un modo totalmente formal.) Quizá también estos *generalia* no son algo de lo que yo pueda decir que son. Quizá contienen algo de carácter específicamente sensible: imaginaria esse possent[11], puesto que, con la estufa general, se da la idea de coloreado. Aunque son más universales, estos generalia, teniendo en cuenta su procedencia, no pueden ser descritos como ser.

Y de hecho encuentro en el horno la extensio (algo magis simplex et universale[12]), figura rerum extensarum, item quantitas, sive earumdem magnitudo et numerus: item locus in quo existant, tempusque per quod durent, et similia[13], por tanto, aparte de los generalia, encuentro *universalia,* tales que no se relacionan con lo dado específicamente sensible. Estas determinaciones fundamentales de lo dado son en cierto modo los colores con los que todo lo efectivo como tal es pintado (ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae seu verae [238] seu falsae, quae in cogitatione nostra sunt, rerum imagines effinguntur[14]). El paso de lo generalia a lo universalia pone de manifiesto hacia dónde está, por así decir, en camino Descartes: hay todavía algo magis simplex. La eliminación se efectúa siempre bajo la idea de la regla de dejar a un lado todos y cada uno de los composita, puesto que como tales llevan siempre en sí algo obscurum.

> Quapropter ex his forsan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse, atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae non nisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura nec ne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere[15].

[11] Ibíd. ["Pueden ser cosas imaginarias."]

[12] Ibíd. ["Más simple y universal."]

[13] *Op. cit.*, p. 12. [*AT* VII, 20: "La figura de las cosas extensas, la cantidad o magnitude y número de éstas: el lugar en el que existen y el tiempo durante el que duran, y otras semejantes."]

[14] *Op. cit.*, p. 11. [*AT* VII, 20: "Con los cuales como con los colores verdaderos se forman todas estas imágenes, verdaderas o falsas, que están en nuestro pensamiento".]

[15] *Op. cit.*, p. 12. [*AT* VII, 20: "Por tanto de esto no concluiremos mal que la Física, la Astronomía, la Medicina y otras disciplinas que dependen de

Entre lo dado maxime simplices, está evidentemente los de la matemática, de forma que se puede decir que, como su objeto, tiene lo simplicisima et maxime generalia. nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor[16]. Ahora tiene aquí algo dado para lo que ya no son relevantes las condiciones de acceso que se habían vuelto inseguras desde el inicio. Sabemos, ciertamente, que la regula fue extraída de estos objetos. Y, sin embargo, Descartes no se queda aquí. ¿Por qué no se detiene en los objetos de los que él mismo dice que se dan de una forma absolutamente clara y distinta? Porque no pueden proporcionar un fundamentum absolutum para la ciencia fundamental; pues ésta es la philosophia prima, la ontología en el sentido antiguo del término. Quiere enunciar proposiciones sobre el ser, sobre el ser causado, sobre el ser de Dios, que estén de acuerdo con la regula. No puede hacer esto con las proposiciones matemáticas. El sentido de toda la meditación se mueve en la dirección de la prima philosophia en el sentido de la antigua metafísica y no tiene nada que ver con la teoría del conocimiento.

[239] Por consiguiente, lo dado de este modo debe ser minado.

> Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus: unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum caelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?[17]

Conviene darse cuenta de que la convicción de la existencia de Dios co-determina la situación concreta, que tiene su

---

la consideración de las cosas compuestas, son, sin duda, dudosas, pero la Aritmética, la Geometría y otras de este tipo, que no tratan más que cosas máximamente generales y simplicísimas, y que se preocupan poco de si éstas existen o no en la naturaleza de las cosas, contienen algo de cierto e indudable".]

[16] Ibíd. ["Pues, esté despierto o duerma, dos y tres unidos son cinco, y un cuadrado no tiene más que cuatro lados."]

[17] *Op. cit.*, p. 12 s. [*AT* VII, 21: "Sin embargo, en mi mente se encuentra fija cierta opinión antigua, según la cual, hay un Dios que todo lo puede y por el cual he sido creado tal como existo. ¿De dónde sé que no ha hecho ninguna tierra, ningún cielo, ninguna cosa extensa, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar y que, sin embargo, me parezca que existen todas estas cosas de un modo no distinto que ahora?".]

reflejo en una preconcepción totalmente determinada del sentido del ser en general que es considerado equivalente al esse creatum y que, por consiguiente, siempre que trata del ser, está presente la convicción del esse Dei, de manera que la cuestión de si me ha creado o no un *engañador* no es extraña para Descartes, sino que a éste se le da sin más a partir del planteamiento de su meditación y tiene que ser tomada en consideración.

Ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi vellim invenire[18]. Podría ser que mi comprensión especial de estos objetos fuese incierta a pesar de todo. Para estar seguro también frente a esta inseguridad, efectúo un paso más, el que va de la dubitatio a la suppositio: quapropter, ut opinor, non male agam, si voluntate plane in contrarium versa me ipsum fallam, illasque aliquamdiu omnino falsas imaginariasque esse fingam[19]. De esta forma, Descartes se ha acercado con trabajo a lo que he llamado la *situación final*:

> Putabo caelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum [...]: considerabo me ipsum tanquam manus non habentem [...]: manebo obstinate in hac meditatione defixus[20].

Se pone a sí mismo ante la nada y trata de mantenerse en esa situación. Pero esto quiere decir, respecto de [240] la propia situación final que él no está puesto solo *ante la nada*, sino que incluso situado *en la nada de las posibilidades*, todavía encuentra algo. Mi búsqueda está ante la nada y está situada ella misma en la nada y caracterizada como una salida hacia algo cierto. De este modo, colocada ante la nada y en la nada.

Pero *ella misma es* todavía, aunque le esté negado el camino de acceso a algo. Todavía está a la espera de algo. Ahora la

---

[18] *Op. cit.*, p. 12 s. [*AT* VII, 21 s.: "Y, por tanto, en el futuro hay que contenerse de asentir a tales cosas, no menos que a las abiertamente falsas, si quiero encontrar algo cierto".]

[19] Ibíd. [*AT* VII, 22: "Por esto, me parece que no haré mal si, dirigiendo la voluntad en la dirección totalmente contraria, me engaño a mí mismo y finjo por un cierto tiempo que todas esas cosas son totalmente falsas e imaginarias".]

[20] *Op. cit.*, p. 15. [*AT* VII, 22 s.: "Creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños (...), consideraré que yo mismo no tengo manos (...), permaneceré obstinadamente firme en esta meditación".]

búsqueda sólo puede encontrar al propio *ser que busca* y es esto lo que, como hallado, satisface la regula; lo encontrado no es algo así como el dubitare como tal, sino el *ser que busca,* que contiene en sí *su ser.* Aún encuentro el dubitare como un ser, y el dubitare es *cogitare,* en la medida en que el esse es un sum. El esse de la cosa que encuentro es un ser que tiene que ser expresado mediante el sum. No encuentro algo así como la presencia del dubitare como una cosa, sino el hecho de que en el dubitare se da a la vez un esse.

§ 42. La búsqueda preocupante del carácter quiditativo del ego sum bajo la guía de la regula generalis en la Meditación segunda: el ego cogito

Primero sigamos el siguiente paso de la meditación: nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum, deincepsque cavendum est, ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei[21]. Ahora tenemos que considerar cómo Descartes responde a la cuestión por el *carácter quiditativo* de lo que ha encontrado. Para la determinación del yo, Descartes sólo admite lo que satisface la regla, de manera que lo que se le da, se le da de acuerdo con la regla y se muestra con un ente. ¿De qué forma puedo determinar lo que es este ego? ¿Debo atenerme a una definitio? [241]

> Hominem scilicet, sed quid est homo? dicamne animal rationale? non, quia postea quaerendum foret quidnam animal sit, et quid rationale, atque ita ex una quaestione in plures difficilioresque delaberer[22].

Veré cómo me soy dado a mí mismo según mis opiniones. Quiero discutir mi existencia teniendo en cuenta un carácter de definición tal que satisfaga la regla. No se detiene en cualesquiera definitiones, sino en aquella que le es dada por sí misma en la consideración natural de la existencia: sed hic potius

---

[21] Descartes, Meditatio II, p. 58. [*AT* VII, 25: "No comprendo, sin embargo, suficientemente bien quién soy ese yo que ahora necesariamente soy, y en lo sucesivo he de tener cuidado de no tomarme imprudentemente por otra cosa".]

[22] *Op. cit.*, p. 19. [*AT* VII, 25: "Ciertamente un hombre, pero ¿qué es el hombre? ¿Diré quizá que es un animal racional? No, porque después tendría que buscar qué es animal y qué es racional, y así, de una cuestión caeré en otras más difíciles".]

attendam quid sponte, et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat quoties quid essem considerabam[23]. Por consiguiente, volverá a repetir la meditación en el mismo sentido: nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, et quam corporis nomine designabam[24]. Hay que observar que Descartes ve su propia existencia como una cosa con determinadas propiedades, la ve dentro de las determinaciones categoriales de una cosa dada con sus propiedades. Él esto en cierto modo lo recorta en el sentido de que excluye lo que se da en desacuerdo con la regla: todo lo que está determinado en cierto modo por los sentidos, lo que contiene un obscurum. Para la determinación del qué del ego se toma en consideración sólo lo dado que ha entrado en consideración para la determinación del *que*. A la cuestión: quid sum? se la contesta mediante lo que dice Descartes: sum res *cogitans*; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens[25]. También ahora se acepta el sentire entre las determinaciones quiditativas del ego, porque Descartes ha sido empujado a una más aguda determinación del sentire, de forma que lo determina como un animadvertere como tal, en el que la mediación de los sentidos se vuelve irrelevante. Lucem video, strepitum audio, calorem sentio; falsa haec sunt, dormio einm. At [242] certe videre videor, audire, calescere[26]. Sed fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim[27]. Ver, oír, oler son ahora reinterpretados en un cogito me videre, videor, videre, etc. Me tengo a mí mismo cuando veo, me doy a la vez a mí. Esto quiere decir

---

[23] Ibíd. [*AT* VII 25 s.: "Pero aquí atenderé más a lo que espontáneamente y guiado por la naturaleza se me presentaba antes al pensamiento cada vez que consideraba qué era".]

[24] Ibíd. [*AT* VII, 26: "Me venía a la mente, primero, que tenía cara, manos, brazos y toda esta máquina de miembros tal como se puede ver en un cadáver, y que designaba con el nombre de cuerpo".]

[25] *Op. cit.*, p. 23. [*AT* VII, 28: "¿Qué soy? (...). Soy una cosa *pensante*; ¿qué es esto? Una cosa que duda, comprende, afirma, niega, quiere, no quiere, que también imagina y siente".]

[26] *Op. cit.*, p. 24. [*AT* VII, 29: "Veo luz, oigo un estrépito, siento calor, todo esto es falso, pues estoy dormido. Pero ciertamente me parece que veo, que oigo, que me caliento".]

[27] *Op. cit.*, p. 30. [*AT* VII, 33: "Pero patentemente no puede ser que, cuando veo o (no ya no lo distingo) cuando pienso que veo, yo mismo que estoy pensando no sea algo".]

que sentire es, en definitiva, también una cogitatio, pese a que esté co-determinada posteriormente por los órganos. Por consiguiente, sólo lo que tiene el carácter de la res cogitans cae dentro de la determinación del ego.

§ 43. Lo encontrado por la preocupación por la certeza: la proposición válida de carácter universalmente constrictivo

Pero tenemos que plantear la pregunta decisiva sobre cómo, partiendo del modo y la manera de las determinaciones de qué y del que de la *res cogitans*, se hace visible lo que, para Descartes, fue propiamente lo *buscado* y lo *encontrado*. Queremos ver, de la mano de la interpretación de las fórmulas para el cogito sum, cómo formula Descartes el resultado y qué uso le da.

De acuerdo con la orientación de la consideración de la búsqueda, Descartes realiza dubitationes, suppositiones, remotiones. La búsqueda de la res cogitans misma y la determinación de su ser están orientados al *horizonte de lo dado de su propia existencia*, a este horizonte: delante de la estufa, con el papel en la mano, vestido. La consideración crítica se ajusta siempre a estos principios. Esto quiere decir que la remotio afecta a los principios, a los modos de acceso al ente con el que Descartes está familiarizado. Estos principios caen presa de la remotio, primero lo que se da de este modo, y después, en un retorno a las condiciones de conocimiento del ser, a los modos de aprehensión. El modo de aprehensión en la vigilia, en la medida en que [243] está condicionado también por mi ser fisiológico, sigue siendo irrelevante. Descartes concluye la meditación con un universal: fallam me ipsum[28]: me engañaré a mí mismo. Descartes caracteriza la situación final diciendo: manebo obstinate in hac meditatione[29], permanezco obstinadamente donde me ha llevado la meditación; pergamque porro donec aliquid certi vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum, pro certo, nihil esse certi, cognoscam[30].

Es importante representarse la *situación final* en su *estructura:* 1. Es característico el estar situado ante la *nada de lo dado.* 2. El estar situado en la *nada de las posibilidades de acceso;* ya no

---

[28] Descartes, Meditatio I, p. 14. [*AT* VII, 2.]

[29] *Op. cit.*, p. 15. [*AT* VII, 23.]

[30] Descartes, Meditatio II, p. 17. [*AT* VII, 24: "De ahora en adelante continuaré hasta conocer algo cierto o si no, al menos esto, que tengo por cierto que no hay nada cierto".]

puede salir hacia algo, para buscarlo. 3. La búsqueda puesta en la nada y ante la nada se caracteriza de un doble modo: *a)* En la medida en que es caracterizado en su salir hacia algo; busca un fundamentum absolutum y simplex y tiene, qua búsqueda, el carácter totalmente determinado del salir. *b)* Determinado por un determinado horizonte a partir del cual puede encontrarse algo como un certum. Este horizonte está asimismo determinado por el camino, el horizonte respecto de mi propia existencia cae presa cada vez más de la remotio. La dirección en la que se espera, permanece y se dirige hacia mí mismo. Esto tiene que tenerse presente para comprender que el cambio del dubitare hacia uno mismo no tiene nada de violento, sino que se encuentra en la tendencia de la búsqueda. La búsqueda es empujada para que dé el *salto* de verse a sí misma.

> Enitar tamen et tentabo rursus eandem viam quam heri fueram ingressus, removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit, nihilo secius quam si omnino falsum esse comperissem; pergamque porro donec aliquid certi vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum, pro certo, nihil esse certi, cognoscam[31].

[244] Permaneciendo obstinadamente en esta situación, quiero esforzarme en ir más allá dentro de las posibilidades que todavía tengo. El paso siguiente que se busca *lleva la búsqueda ante sí misma*. El dubitare se encuentra con el dubitare y de este modo surge la pregunta: ¿qué es, pues, lo que encuentra el buscar caracterizado de este modo? El dubitare es colocado ante sí mismo y, claro está, en un modo de buscar tal que ahora la búsqueda interroga a aquello que le sale al encuentro, el dubitare: ¿eres tú un certum? ¿Qué me sale al encuentro en el dubitare? En el dubitare me sale al encuentro el *me dubitare*, y el me dubitare se me muestra como *me esse*[32]. Por tanto, ¿es esto un *certum?* Sí, *cogito sum*. Qué es propiamente lo que se encuentra, lo pondremos de manifiesto un poco después de un modo más preciso. Ahora hay que afirmar que el dubitare es encontrado como me dubitare, me esse.

---

[31] Ibíd. ["Sin embargo, me esforzaré e intentaré de nuevo volver a entrar en el camino en el que ingresé ayer, eliminando todo lo que admite la mínima duda, no menos que si comprendiese que es del todo falso; de ahora en adelante continuaré hasta conocer algo cierto o si no, al menos esto, que tengo por cierto que no hay nada cierto."]

[32] ["Que yo dudo, (...) que yo soy."]

En el mismo sentido Descartes da pasos en la determinación de lo encontrado respecto de su *qué*. En la determinación del qué acepta sólo lo que satisface la regla: me velle, me affirmare, me dubitare, de modo que dice: quis sum? Res cogitans[33]. Por consiguiente, en la determinación respecto del qué de lo que se ha encontrado como indudable en su búsqueda importa delimitar y determinar el *contenido regional de la cogitatio,* pero no puede ser el objetivo de Descartes mostrar, en la determinación del ego respecto de su qué, que el ego designa la unidad de una multiplicidad. (Esta creencia guía toda la traducción de *Buchenau.*) La cuestión de la unidad de una multiplicidad no es un problema para Descartes en absoluto. Él pregunta: ¿qué pertenece al contexto regional de la res cogitans? Determina el qué de lo encontrado a partir de lo que pertenece al contexto regional del cogito. Así se determina tanto que es como el qué es de la res cogitans.

Tenemos que preguntarnos más precisamente: ¿qué es *propiamente* lo que Descartes ha encontrado y qué pretendía él mismo haber encontrado con el *cogito ergo sum?* ¿Es lo encontrado un certum y en qué sentido? Lo encontrado es un aliquid no qua res, lo encontrado no es el dubitare como tal, no el [245] esse del dubitare, sino que lo encontrado es: me dubitare, me esse, que mi estar dudando es mi ser. No se encuentra aliquid qua res, sino *aliquid qua estado de cosas.* El resultado fundamental de la búsqueda es una *veritas,* una *proposición* que se dice en relación a lo objetivo; no se encuentra un objeto como tal, el dubitare o el ego, sino que se encuentra un *contenido,* el contenido de una situación objetiva, que el me dubitare está en el me esse, el estar dado el esse con el dubitare. Este contenido es acogido en la *proposición cogito ergo sum,* de modo que puede decirse brevemente: lo que satisface el certum buscado no es una cosa, sino una *proposición,* una *validez.* La preocupación de la certeza busca y encuentra validez en el carácter de la universal constricción. Dado que en Descartes la preocupación por el conocimiento transforma la interpretación de lo verum como certum, el resultado fundamental correspondiente no es una res, sino una veritas, una *proposición cierta.*

Ahora hay que probar que de hecho esto es lo buscado según Descartes y que la veritas en cuanto veritas satisface lo buscado. Intentaremos esto representándonos las *distintas formulaciones*

---

33 ["Que yo quiero, que yo afirmo, que yo dudo (...). ¿Quién soy? Una cosa pensante."]

del resultado y viendo qué se expresa en ellas. Por consiguiente, para comprender de manera unitaria y efectiva el paso de la búsqueda al hallazgo, tenemos que tener presente que la búsqueda misma tiene una *determinatio* totalmente determinada. Gracias a que se la lleva a una situación final, la búsqueda contiene su determinatio.

> Exempli causa, cum examinarem hisce diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quod illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse, non quod aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate[34].

A partir de esta situación final, en la que ha desaparecido toda posibilidad de un obscurum, se siguió la propensión a juzgar, [246] a asentir a lo dado. Este asentimiento a lo que ahora se me presenta no era un asentimiento forzado ni tampoco uno que proviniese de una situación indeterminada: atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens[35]. Mi situación era una de tensa espera. Cuanto menos indiferente era, tanto más se determinaba mi propensio. Mediante el proceso de la remotio, la propensión produce en sí misma una concreta determinación a lo certum como fundamentum absolutum. Hemos de representarnos esta determinación específica para ver que la búsqueda queda cerrada en el ser mismo que busca [36].

---

[34] Descartes, Meditatio IV, p. 68. [*AT* VII, 58 s.: "Por ejemplo, cuando examinaba estos días si existe algo en el mundo, advertía que, del hecho de que yo examinaba aquello, se seguía evidentemente que yo existía, no pude ciertamente no juzgar aquello que tan patentemente comprendía que era verdad, no es que fuese coaccionado a ello por una fuerza externa, sino porque una gran propensión en la voluntad siguió a la gran luz en el entendimiento".]

[35] *Op. cit.*, p. 68 s. [AT VII, 59: "Y así tanto más espontáneamente y libre creí aquello cuanto menos fui yo mismo indiferente a esto".]

[36] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 25, pp. 303-304.

Parte III

Demostración del descuido de la cuestión del ser como mostración de la existencia

Capítulo 9

La transposición de la cuestión por el ser específico de la res cogitans mediante la preocupación de la certeza

§ 44. *La conversión cartesiana del tener-a-sí-mismo en una proposición formal-ontológica*

Que la teoría del conocimiento contemporáneo, en conexión con una peculiar oposición a *Aristóteles*, profese una idea de la verdad en el sentido de la validez, se encuentra en el unitario origen de esta disciplina en Descartes. Esta orientación nos ha llevado a la imposibilidad de comprender algo de lo que *Aristóteles* comprendió por verdad, y después a pasar a la modificación de este sentido en lo certum. Las raíces de estas vinculaciones se encuentran en Descartes, y, por ello, la consideración de esta *transformación* de lo *verum* en lo *certum* no es sólo importante para nuestra *cuestión por el carácter de ser de la conciencia*, sino también para que la orientación de la filosofía contemporánea hacia la conciencia sea arrastrada a imposibilidades de un tipo fundamental, las imposibilidades de aprehender fenómenos tales como espíritu, vida (fenómenos que están constantemente ligados con la conciencia), en la medida en que nos aproximamos a estos fenómenos con categorías específicas.

Para nosotros la cuestión de la transformación tiene importancia porque nos permite ver que dicha [248] transformación no significa nada más que la *transposición de la conciencia a la esfera categorial de lo formalmente ontológico*. Esta transposición tiene la peculiaridad de que nos creemos que nos aseguramos de una esfera que es cierta, aunque, por otra parte, no estamos en disposición de preguntar a la esfera por su *carácter de ser*. En Descartes esta transposición ha encontrado una expresión concisa, en la medida en que él mismo tomó el *cogitare* no en el sentido de una *cosa* encontrada, sino en la medida en que lo que le importaba era haber encontrado una *proposición cierta*. Para Descartes, la proposición del cogito tiene el carácter de una proposición lógico-formal, que cabe caracterizar brevemente como una *cosa-mental*. Una formalización matemática está unida a una específica condición; por lo demás, la cogitatio, en lo que toca a su carácter estructural, es irrelevante. Es suficiente que la cosa-mental proporcione la posibilidad de esta proposición.

Para nosotros surge, pues, la siguiente cuestión: si lo que se encontró en la situación final es una proposición, una situación objetiva que es transpuesta en una proposición, ¿qué decir, entonces, de la cosa misma que proporciona esta situación objetiva? Pues la situación objetiva no puede ser inventada. Si el resultado del buscar es una situación, la cosa u objeto que proporciona la situación tiene que ser visible. En algún sentido tiene que darse un motivo objetivo para que se cree esta situación

a partir de la cosa. La cosa misma tiene que ser vista en algún sentido. Surge la pregunta positiva: ¿cómo llega Descartes a formular esta situación objetiva como una situación objetiva ontológico-formal? ¿Qué encontró que le da derecho a establecer esa situación? Nos preguntaremos: ¿cómo determina Descartes la propia res cogitans en el pasaje en el que él, al final, acepta el imaginari y el sentire dentro de la res cogitans? Aquí debe poner de manifiesto qué es lo característico de la res cogitans, qué tienen que satisfacer tanto el sentire como el imaginari para ser aceptados dentro de la res cogitans? ¿Cuál es el *carácter regional* de la *cogitatio en general*, que justifica aceptar el sentire [249] y el imaginari en el ámbito de la res cogitans? Le sale al encuentro el sentire y el imaginari también a través de la duda. Pero ha excluido a los dos porque ambos aparecen en el estado de vigilia y de sueño. Sin embargo, al final de la meditación acepta de nuevo a ambos en la res cogitans. ¿Qué es lo peculiar que transfiere al sentire y al imaginari la capacidad, en definitiva, de ser "cogito"?

Descartes toma la decisión al concluir la segunda Meditación:

> Fieri enim potest ut hoc quod video non vere sit cera, fieri potest ut ne quidem oculos habeas, quibus quidquam videatur; sed fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim[1].

Aquí se equipara *cum videam* y *cum me videre cogitem*. Descartes ve la relación de esta forma: jam non, ahora no, es lo que me importa cuando sitúo el videre en la res cogitans, sentire igual a cogitare me sentire, cogitare igual a *cogitare me cogitare*. Por consiguiente, se pone de manifiesto que Descartes en adelante concibe el cogitare así: un ser peculiar, cuya forma de ser es el *cómo tenerse-a-la-vez-que*, aquello que, siendo, se tiene a sí mismo. En esta determinación fundamental se encuentra incluido un fenómeno que Descartes no establece expresamente. Cogito no quiere decir simplemente: yo asevero algo que pienso, sino hay un cogitare, de modo que yo mismo tengo conmigo este ente a la vez que. Después, esta determinación es

---

[1] Descartes, Meditatio II, p. 30. [*AT* VII, 33: "Puede darse, pues, que esto que veo no sea verdaderamente cera; puede darse que yo no tenga ojos con los que ver algo; pero en absoluto puede darse que, cuando veo, o (lo que ahora no distingo) cuando creo que veo, yo mismo que pienso que no sea algo".]

designada como *autoconciencia*, como conciencia interna, que acompaña a todo acto de *conciencia*. Pero ustedes verán sin necesidad de mayores explicaciones que la palabra acompañar no expresa el auténtico estado de cosas. El ser del cogitare es un tenerse-a-la-vez-que. Precisamente porque al ser del cogitare le es inherente, el ser tenido por sí mismo a la vez, en cierto modo, Descartes puede expresarse de este modo: is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat[2]. [250] Pero mientras se entienda la conciencia interna como un fenómeno concomitante, que puede darse y también no darse, no se ha visto el elemento que es decisivo para Descartes. Puesto que, sin embargo, toma este fenómeno en la res cogitans al mismo tiempo como la base para hacer de esta relación una relación absoluta, ontológico-formal, ya que lo que le importa, desde el inicio, es una proposición semejante, toma Descartes esta relación como la ocasión de proponer una proposición ontológico-formal. No obstante, esta proposición, en el momento en que se toma su contenido en un sentido ontológico-formal, ya no es adecuada a su objeto. Más bien, precisamente porque toma la situación objetiva como ocasión para una proposición formal, Descartes *invierte* el *sentido específico* de lo que ha visto antes: el fenómeno del tenerse-a-la-vez-que.

Si, por el contrario, se toma esta proposición en el sentido de *indicación formal*, de tal forma que no se la toma directamente (entonces no quiere decir nada), sino que es puesta en relación con la respectiva concreción de aquello que precisamente significa, entonces tiene legitimidad. Al ser del cogito le es inherente el carácter de la *respectividad*. Cada ser en el sentido de la existencia está caracterizado por su respectividad y determinado también por su *temporalidad*, además determinado por el carácter específico del ser de este ego sum en lo que tiene. Descartes deja fuera de la meditación la totalidad del estado de cosas del cogitatum. Es importante que vean esto: que Descartes toma esta proposición de una *serie de fenómenos específicos* que sitúan la res en una situación objetiva tal que lo que le importa es el ser de lo certum como veritas. Con la validez, ya no encuentra la res, ya sólo se la considera secundariamente en lo que respecta a su multiplicidad respectiva. *El sentido del sum es vaciado y reemplazado por el sentido ontológico-formal de ser algo.* Por esto también para Descartes es ade-

---

[2] Descartes, *Principia philosophiae*, § 49, p. 24. [*AT* VIII, 24: "Quien piensa no puede no existir mientras piensa".]

cuada la formulación que dice: soy una cosa que piensa (sum res cogitans). Él mismo dice que sobre el yo y sobre el soy nada puede afirmar y nada quiere afirmar porque para él es de interés secundario la cuestión del ser en lo que toca al ser específico de la res cogitans. Ha asegurado esta [251] actitud respecto del cogito mediante un cúmulo de condiciones bajo las que ha puesto la búsqueda. Debe tenerse presente que esta duda que busca no es algo indeterminado y universal, sino que descansa en una concepción totalmente determinada del cogito, que está colocada bajo condiciones totalmente determinadas de modo que, partiendo del ámbito de lo que cabe encontrar, sólo algo totalmente determinado tiene la capacidad de venir al encuentro de esta búsqueda. Todo lo demás que no le corresponde, cae presa de la remotio.

Un ejemplo de cómo para Descartes es importante esta estructura peculiar puede obtenerse de cómo él encuentra, a la vez que la primera cosa encontrada, el criterio de este encontrar:

> Sum certum me esse rem cogitantem, nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus nempe in hac primar cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo[3].

Este primer cogitare encontrado no es sólo un tener-ahí-algo, sino, simultáneamente, una cognitio en el sentido de una iluminación clara y distinta respecto de lo que se tiene ahí, de forma que, en lo visto, se vea a sí misma a la vez. Es el mismo fenómeno que ya habíamos visto en Tomás[4], cuando Tomás aclara la distinción entre el intellectus y el sensus por el hecho de que, en las distintas facultates animae se muestra una diferente posibilidad de una reditio, de volverse hacia sí mismo. Esta posibilidad es sólo limitada en el sensus, pero en el intellectus se realiza completamente (a partir del *Liber causis*, se remonta a *Aristóteles*) [252].

---

[3] Descartes, Meditatio III, p. 33. [AT VIII, 35: "Estoy cierto de que soy una cosa pensante, ¿no sé, por tanto, también qué se requiere para que esté cierto de alguna cosa? Por supuesto que en este primer pensamiento no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que afirmo".]

[4] Tomás de Aquino, *De veritate*, Quaestio I, articulus 9.

§ 45. Caracterización resumida de la res cogitans encontrada por Descartes. Obstrucción de la posibilidad de acceso al ser genuino de la res cogitans

Resumamos: ¿cómo aparece lo que Descartes ha encontrado gracias a la búsqueda que se ha colocado bajo la regla específica, y qué significa esto respecto del carácter de ser de la res cogitans?

1. El ser que se predica de la res cogitans es el *esse certum* y sólo este. 2. Desde el inicio, no se encuentra en la tendencia de la búsqueda y la determinación del cogitare el interrogar a éste respecto de su ser *específico*. El planteamiento de esta pregunta por el ser no se encuentra en la tarea de la investigación cartesiana, aunque él utiliza, después, este *ser formal* como el ser absoluto. 3. La tendencia de investigación no sólo no se ha propuesto esta tarea, sino que esta búsqueda es precisamente lo que, desde el principio, obstruye el *camino posible* de la determinación de este ser, obstruye la posibilidad de que se dé la cosa en sí misma respecto de su ser específico. Más bien, ocurre precisamente que este ser de la res cogitans tiene que postergar, por decirlo así, el ser específico para hacerse formal y entrar, como un mero algo, en una proposición.

4. Lo que se toma respecto de las determinaciones de ser de la res cogitans surge de la *ontología tradicional,* una ontología que no está orientada primariamente a este contexto del ser de la res cogitans como tal. 5. Lo que esta ontología tradicional toma, a modo de principios, como fundamento, no lo tiene ya en su *originariedad,* sino en una determinada transformación totalmente determinada, que se muestra del modo más claro en que esse no quiere decir más que *esse creatum.* Aquí está incluido que el ser de Dios, de la misma manera que el ser de lo creado, es comprendido categorialmente en el mismo sentido, como esse creatum. Dios es sólo la causa prima y absoluta del esse creatum. Si, por el contrario, se mira esta determinación ontológica [253] fundamental respecto de su origen, se llega a ver que el ὄν quiere decir, en definitiva, ὂν ποιούμενον, no el ser creado en el sentido del creatum esse mediante Dios, sino el ser creado como fenómeno de la existencia concreta. El esse creatum sobrepasa sus límites en la medida en que es llevado más allá del ser del mundo. Porque en este ser indiferente como esse creatum es incluido también el ser de Dios, como actus purus, desde el comienzo, no se da ningún obstáculo para que Descartes considere que este ser es el ser de la res cogitans.

6. Por tanto, se puede decir que este modo de determinación de la res cogitans como esse creatum no sólo no plantea problema y, además, obstruye la *posibilidad de acceso al ser genuino de la res cogitans,* sino que este buscar y este encontrar, en sí mismos, dan lugar a una *carencia de necesidad* muy determinada de preguntar por el ser de la res cogitans. El certum esse tiene la primacía de la predicación del ser. Toda ulterior cuestión del ser está determinada y guiada por ella.

Capítulo 10

Planteamiento de la cuestión cartesiana por el ser cierto de la res cogitans y la indeterminación del carácter de ser de la conciencia como campo temático de la fenomenología de Husserl

A partir de aquí, estamos ante la última tarea de examinar cómo todo el *planteamiento de la cuestión por el ser de la res cogitans* y su respuesta dependen de la *determinación o indeterminación del carácter del ser de la conciencia* como *campo temático de la fenomenología*.

§ 46. *Descartes y Husserl: distinciones fundamentales*

Al considerar la relación de la obra husserliana con Descartes no debemos quedarnos en analogías externas. Si lo hiciéramos así, perderíamos el auténtico medio para comprender lo que Husserl quiere. Sería erróneo identificar la doctrina husserliana con la de Descartes. Desde el comienzo tiene que subrayarse que hay una *distinción fundamental* en lo que Husserl comprende como *contenido* de la *conciencia*, pero, por otra parte, precisamente con respecto a la *conclusión de la cuestión del ser de la conciencia* y en lo que toca al *sentido del esse certum*, Husserl se mueve totalmente en la dirección de Descartes. Incluso hoy más que antaño, quiere sobrepasarle en esa dirección para comprenderla de una manera totalmente absoluta. En lo que toca a la diferencia fundamental entre Husserl y Descartes, podemos entrar aquí sólo con brevedad, principalmente en lo que toca a la relación, primero en su aspecto negativo: 1.º Que se propone como *absoluta* la región del ser de la *conciencia*, sin que sea cuestionado el ser mismo [255] en otro sentido que en la cuestión de ser cierto absolutamente. 2.º Debemos comprender el *sentido* del *ser cierto*, el fenómeno de la *evidencia*, como Husserl lo entiende y lo entiende mucho más agudamente que todos los anteriores a él. Estos dos elementos, proponer el ser de la conciencia como una región absoluta del ser y la idea de la evidencia, los tendremos que tratar brevemente para decidir hasta qué punto está determinado el campo temático en lo que toca al papel que le corresponde de proporcionar la base de toda problemática filosófica ulterior, en definitiva, de decidir el problema fundamental de la razón.

Se mostró qué entraba en la consideración de Descartes, en su propuesta del ser de la conciencia que satisfacía la regula generalis, qué se consideraba con respecto a su contenido objetivo. La cuestión acerca de lo que Descartes vio en esta res, sin motivo justificado, para el desarrollo de la proposición fundamental trajo como resultado que Descartes captase el elemento que todo cogitare es a la vez un cogitare me cogitare. Que Descartes vio en esto un elemento constitutivo, se muestra en que precisamente esta determinación fundamental es un

elemento regulativo de acuerdo con el cual se decide si aceptar o no aceptar un carácter tal como el sentire y el imaginari en el ámbito de la res cogitans. A partir de esto, se vuelve claro que el ser de la res cogitans es un ser que consiste en que, en su ser, se tiene a sí mismo a la vez que otras cosas. Esto que se da en el cogitare es, para Descartes, el fundamentum para poner en la cosa vista de este modo ese determinado estado. El estado de cosas que es introducido en la proposición: is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat, está determinado, en lo que respecta a su ser, no por la cosa, sino por el sentido de lo certum. La proposición misma, el que haya el estado de cosas expresado en ella, se encuentra bajo la regla del principio de contradicción, que es una regla sobre el poder darse juntas proposiciones. Por otra parte, visto en lo que respecta a su estado de cosas, este principio es una norma que sólo tiene una validez limitada. El principio de contradicción no vale [256] de modo absoluto, sino sólo para un contexto regional totalmente determinado, no es válido ni siquiera para el contexto ontológico-formal de las puras relaciones con algo, sino que vale sólo para las meras legalidades, tales que son todavía más formales que los algos[1]. Trato este punto para señalar que tampoco esta orientación de la evidencia absoluta es suficiente para una consideración radical. La proposición: cogito ergo sum es el descubrimiento con el carácter de fundamentum absolutum simplex en el que Descartes reposa. Por este carácter de ser, como proposición de contenido quiditativo, se determina el sentido del ser de la res cogitans. La cuestión del ser de la res cogitans es concluida de una vez por todas. Para Descartes ya no volverá a cuestionarse porque, para él se trata sólo de, a partir de este fundamentum, mediante distintas ordenaciones posibles, a través de la deductio, llegar a nuevas proposiciones sobre el contexto del ser. Por eso, en relación al carácter del ser de lo descubierto en el que se toma la res cogitans, podríamos decir: el fundamento del ser es el esse certum. La tendencia de la investigación es, desde el comienzo, *que en absoluto está en su intención proponer una cuestión del ser,* en el sentido de que lo que pregunta se da tan libremente que habla desde su propio carácter de ser. Sólo puede cuestionarse lo que es buscado en tanto en cuanto satisfaga el sentido de ser que se le muestra mediante esta búsqueda: ser en el sentido del esse certum. Lo que se pone en cuestión en relación a las categorías del ser

[1] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 26, p. 305.

dentro de esta meditación y de la total organización de las ciencias, son las categorías que han sido aceptadas tradicionalmente y no se consideran necesitadas de ser cuestionadas y que son recibidas en una configuración que ya las separa de su origen, de manera que las experiencias a partir de las cuales surgen ya no están presentes, sino que están orientadas e interpretadas en otros contextos (cristianismo). La tendencia que está viva en Descartes es la tendencia [257] a la fundamentación de las ciencias, al desarrollo de cada vez más disciplinas; una tendencia que se convierte en un elemento especialmente característico de la historia del espíritu precisamente desde la época de Descartes. Antes, esta tendencia no era reconocida como una tendencia fundamental, mientras que hoy se ha intensificado hasta hacerse grotesca. Lo que *primariamente* está en cuestión es la *ciencia* y su posible establecimiento; *secundariamente* el ser de aquello de lo que se trata, de forma que, de hecho, el concepto del ser llega a determinarse: ser igual a ser posible ámbito para ser tratado mediante una ciencia; un concepto de ser que, de hecho, es decisivo para Husserl.

Respecto de estas determinaciones, que hemos dado resumidas, tenemos que preguntar hasta qué punto son válidas para el ámbito de objetos de los que partíamos en nuestro preguntar: la conciencia como campo temático de la fenomenología; cómo hay que comprender propiamente esta relación entre Descartes y Husserl, si es de la clase que da derecho a que lo que, respecto del carácter de ser de la res cogitans, se dijo en Descartes, pueda decirse en el mismo o en superior sentido del campo temático de la "conciencia" de Husserl. He de insistir en que ustedes deben tener presente el contenido total de lo que he dicho en el curso. No tiene que ser nada más que una *correcta preparación de la confrontación* con lo que se propone en la *fenomenología de hoy* como *campo temático.*

Orientamos nuestras reflexiones comparativas hacia cinco puntos de vista: 1.° Hay que considerar la correspondencia del *camino de la duda* con lo que Husserl designa como *reducción.* 2.° La relación entre la propuesta temática del *cogito* (Descartes), por un lado, y la *conciencia* (Husserl), por otro. 3.° La cuestión por el carácter de lo *absoluto* respecto de la *res cogitans* y la cuestión por el sentido de la *carácter absoluto* de la *conciencia pura.* 4.° La concordancia del carácter de ser de la *res cogitans* como un *esse creatum* con la determinación fundamental del ser de la *conciencia pura* [258] como *ens regionale.* 5.° La *última causa que motiva* la investigación en

Descartes y la *última tendencia decisiva* de la *ciencia fundamental* en tanto que *fenomenología* de la *conciencia*.

Orientaremos la reflexión de forma que, primero, pondremos en claro la *diferencia fundamental* de ambas posiciones, para, desde ahí, ver, cómo, pese a la diferencia, se da una *comunidad* en puntos decisivos, de forma que se muestra, a pesar de las diferencias, que Husserl está dentro de una tendencia fundamentalmente acorde con la investigación cartesiana, de modo que en él la preocupación del conocimiento como *preocupación de la certeza* está, en definitiva, viva.

a) El camino de la duda de Descartes (remotio) y la reducción de Husserl

Ad 1. A primera vista, ambos caminos tienen algo en común; en verdad tanto que se podría decir que, en su fundamento, la *reducción* es lo mismo que la *remotio*. Pues respecto del punto de partida, ambas se encuentran en su casa en el mismo ámbito. Husserl, al igual que Descartes, parte del "yo en su mundo circundante". Asimismo, parece que la meta de ambos caminos es la misma, puesto que lo que importa es alcanzar el cogito como absolutum. Y, por último, es el mismo el modo de ir, ya que ambos se realizan en el sentido de una desconexión: Descartes en el modo de la remotio, Husserl en el modo de la reducción. Esta coincidencia está apoyada por el hecho de que el propio Husserl se refiere a la meditación cartesiana de la duda.

Visto más de cerca, se muestra una *diferencia fundamental,* primero sólo respecto de la *meta*. Descartes aspira a un absoluto en el sentido de que, a partir de él, quepa erigir y fundamentar todas las otras ciencias, por consiguiente, el fundamentum como el punto de partida para determinadas series de demostraciones. A Husserl no le importa alcanzar un fundamento para todas las ciencias, sino encontrar un ciencia [259], una ciencia nueva, que no sólo tome el fundamentum como punto de partida, sino que convierta el fundamentum mismo en tema de esta ciencia; el fundamentum no como aquello "a partir de lo cual" avanzar, sino como aquello "acerca de lo cual" es una ciencia. Pero esto quiere decir que Husserl adopta, respecto de todas las ciencias, una actitud totalmente distinta que Descartes. Esto quiere decir que el sentido de la desconexión es, en la remotio de Descartes, fundamentalmente otro. En Descartes es un desconectar y poner a un lado determinados contextos de ser y los correspondientes

modos de aprehenderlos porque no satisfacen la regula generalis. Las ciencias son vistas como inciertas y lo que cabe aprehender en ellas es visto como sometido a error. Para Husserl las ciencias no son dejadas a un lado, sino puestas delante, aceptadas en el tema fundamental buscado. La reducción tiene el sentido positivo de traer las ciencias y lo aprehendido en ellas al ámbito temático de la nueva ciencia. La reducción no tiene la tarea positiva de criticar al ente, respecto de la certeza o incerteza, sino de volverlo temáticamente apto para ser tratado en la ciencia buscada.

Por consiguiente, el *punto de partida* de ambos caminos es, de acuerdo con su sentido, esencialmente distinto. La orientación respecto de mi mundo circundante tiene lugar, en Descartes, a la luz de la pregunta crítica de si éste es un certum. En Husserl está viva la tendencia opuesta de no resquebrajar este mundo circundante, no descubrir oscuridades, sino precisamente verlo en el originario carácter de dado y ver, a la vez, mi comportamiento respecto de él. Si Husserl, dada la manera en que dirige la meditación sobre el mundo circundante, puedo verlo, es secundario. Positivamente la tendencia es: no resquebrajar, sino poner delante el ser para la posibilidad de interrogarlo de nuevo de acuerdo con el sentido de la nueva ciencia que ha de constituirse. Así, la reducción no tiene el sentido de llevar a una situación final, como en Descartes, de modo que la búsqueda se vea situada ante la nada y colocada en la nada de las posibilidades de encontrar. [260] Por el contrario, la reducción desarrolla la posibilidad de que cualquier ser sólo posible venga ante la vista; por consiguiente no nada, sino la totalidad del ser debe estar temáticamente presente en una determinada modificación.

b) El cogito de Descartes y la conciencia de Husserl

Ad 2. Ya se ha vuelto claro a partir de lo que dijimos respecto de la diferencia de los métodos, que el *cogito* de Descartes es visto de una forma distinta que el de Husserl. Descartes interroga al cogito primero en la posición del punto de partida como "mi ser" para ver si es certum, una res que satisface la regula generalis. En cambio, Husserl interroga al cogito no para ver si satisface alguna norma, sino que lo ve positivamente. Busca una estructura fundamental y la ve en lo que él denomina *intencionalidad*. Ve la *conciencia* positivamente en relación a este elemento estructural decisivo. Pero esto tiene para toda la

problemática ulterior de la conciencia una importancia decisiva. La intencionalidad misma de la conciencia no es ningún estado del ego, sino que en este "dirigirse a" está dado a la vez el hacia qué del estar dirigido. Éste es el sentido fundamental de lo que se quiere significar desde el principio con intencionalidad; por consiguiente, en la toma de postura está dado con el cogitare, a la vez, el cogitatum, como el ente en la forma en la que en cada caso viene al encuentro para acceder a él y tratar con él.

Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental.

Brentano y la escolástica se mueven todavía en una fundamental confusión y tergiversación del problema. [261] Husserl ha visto positivamente algo fundamentalmente nuevo, por lo que también la investigación que convierte en tema la conciencia en los términos de este carácter suyo básico, supera de modo fundamental una dirección filosófica que gustosamente se asocia con la fenomenología: la teoría austriaca del objeto, que nunca se ha movido más allá de un nivel totalmente primitivo de reflexión. *Brentano* nunca entendió de qué se trataba propiamente y se atuvo sólo a una distinción totalmente trivial entre objeto y aprehensión. Hoy la escuela austriaca ha degenerado totalmente en logística y se ha vuelto así del todo impotente. El destino de la teoría del objeto muestra también que ella, de hecho, no comprendió nunca la necesidad de una ontología, que se convirtió en un vacío recuento de relaciones y tramas de relaciones y se volvió incapaz de ver, cuando se trataba de relaciones concretas de ser.

La diferencia entre Husserl y Descartes se muestra precisamente en lo que hace tanto Descartes como Husserl del hallazgo fenoménico del cogito me cogitare. Para Descartes el hallazgo fundamental se convierte solamente en el suelo para la obtención de una proposición ontológico-formal que satisface lo certum por su carácter de cierto, que, como tal, se convierte en el punto de partida para proposiciones de similar carácter de validez, que necesariamente no están en relación con el ser de la conciencia. A Descartes no le interesa tomar la res cogitans temáticamente; en cambio, para Husserl, este peculiar fenómeno del consciente referirse-a se convierte en el punto de partida de una comprensión básica de la reflexión. El hecho de la reflexión, no como fundamentum de una proposición ontológico-formal, sino como instrumento para el desarrollo del auténtico camino de la reflexión: "El método

fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión"[2]. Por otro lado, se debe observar sobre qué se reflexiona: sobre la conciencia [262] con el carácter fundamental de la intencionalidad. La reflexión no es sobre los procesos psíquicos, sino sobre el modo del comportamiento respecto del mundo objetivo. Por tanto, es una tergiversación fundamental caracterizar la fenomenología de Husserl como fenomenología de los actos o como psicología trascendental, como *Scheler* hace. Si se hace esto, se debe tomar el concepto de acto tal como Husserl pretende haberlo entendido. Precisamente, la fenomenología no se dirige a los actos en el sentido antiguo, sino a un dominio totalmente nuevo, al modo del referirse-a, de forma que se presente el hacia qué del referirse. Mientras no tenga este suelo, seré incapaz de ver de ninguna manera, en la meditación directa del ente, algo como un carácter de ser, de aspirar a algo como una ontología. Por consiguiente, vuelvo a que, aquí, por vez primera en la historia de la filosofía, se pone de hecho la base para una investigación ontológica, de manera que se pueden dar pasos en el modo de la investigación científica y no en la forma de la mera reflexión.

c) El absolutum cartesiano de la res cogitans y la absolutidad de la conciencia pura de Husserl

Ad. 3. El *absolutum* en Descartes no quiere decir más que el fundamentum simplex para el punto de partida de la deducción. En Descartes, relativo quiere decir todo aquello que es deducido, que no está en el primer lugar en relación de fundamentación. Relativo para Husserl quiere decir ser un ente que se da a conocer en la conciencia, un ente que tiene en la conciencia la posibilidad de mostrarse en sí mismo. Por consiguiente, *conciencia* como *ser absoluto* quiere decir aquel ser en el que se da a conocer cualquier otro posible ser que tiene en la conciencia la posibilidad de mostrarse a sí mismo. Éste es el sentido de conciencia al que aspira Husserl. Que para él, en el desarrollo de la fenomenología dentro del marco de la filosofía contemporánea, [263] la fenomenología se haya transformado en una ciencia de la razón, es una cuestión secundaria, que no nos interesa en este contexto, en el que lo que nos importa es *comprender y continuar desarrollando la fenomenología como*

[2] E. Husserl, *Ideen I*, § 77, p. 144.

posibilidad. Pero sólo podemos continuar desarrollándola si regresamos a sus raíces vivas. Sólo si se determina la intencionalidad, es posible el método de investigación fenomenológico, pues éste es posible si, con la reflexión del acto, sobre el que se reflexiona, se presenta aquello hacia lo que se dirige la reflexión, no el objeto natural, sino el objeto en el modo de su ser mentado. Una mesa, para usar un ejemplo trivial, es tomada, en el campo de problemas de la fenomenología, no como este objeto específico, sino de tal modo que se pone en consideración el cómo de su ser-objeto: esto quiere decir que estaría presente no solamente la mesa respecto de su índole de experimentable, sino que aquí se presenta el carácter de su ser real, que también pertenece al ámbito del análisis fenomenológico.

El tercer elemento que proporciona una diferencia es la determinación del *absoluto*. La mejor manera de aclarar esto es mediante la caracterización del correspondiente relativum. El cogito es fundamentum absolutum simplex, en la medida en que es punto de partida para una ulterior deducción. El fundamentum es fundamentum para todo posible objeto en general como punto de partida para la demostración. Para Husserl la conciencia no es el punto de partida para una cadena demostrativa, sino la conciencia misma es absolutum, en el sentido de una *región del ser extraordinaria.* En el sentido del absolutum se encuentra el carácter de ámbito de objetos que llenan este ámbito sobre la base de su peculiar contenido quiditativo. Por consiguiente, para Descartes el cogito es únicamente el primer apoyo para fijar y abstraer una proposición ontológico-formal. A Husserl no le interesa encontrar una certeza absoluta a partir de la cual pudiera deducirse otra, sino precisamente que este [264] fundamentum sea tema de una ciencia. No volver la mirada desde el fundamentum hacia algo distinto, sino que el fundamentum es el tema absoluto.

d) La res cogitans de Descartes como ens creatum y la conciencia pura de Husserl como ens regionale

Ad 4. Esta diferencia se hará todavía más clara en el cuarto elemento, en la investigación del *carácter de ser* de la res cogitans y de la conciencia. La *res cogitans* está determinada como *esse creatum*. En el esse creatum está dado a la vez el esse verum, y éste, en Descartes, cae presa de una transformación en esse certum. El ser de la res cogitans se fundamenta, en última instancia, en el ser del carácter del esse creatum. La conciencia

como *conciencia absoluta* está determinada mediante el carácter de ser de ser posible región para una ciencia o un *ens regionale*. La distinción entre conciencia y ente, que se da a conocer en la conciencia es, de acuerdo con Husserl, la *distinción originaria de toda la doctrina de las categorías*. El ser como conciencia es aquello en lo que existe en algún sentido todo ser trascendente. Se trata de que la conciencia, tomada en el sentido de la estructura fundamental de la intencionalidad, es un ámbito posible del ser, en el que todo ser trascendente se da a conocer y cabe encontrarlo. Husserl pone esta distinción en la base de toda ulterior consideración del ser. Por ello, el ser como conciencia está situado, desde el comienzo, como aquel ente que proporciona el ámbito quiditativo para la ciencia fundamental que está en la base de todas las demás ciencias y las "fundamenta" de un modo peculiar. Posteriormente nos acercaremos al sentido del ser en el sentido de ser objeto posible de una ciencia, retrotrayendo el sentido de esta determinación del ser y su motivo a esa preocupación por la certeza que condujo a la determinación o no determinación del ser de la res cogitans. Antes todavía la característica de la distinción de ambas posiciones respecto de su última orientación [265].

e) El contexto que motiva en última instancia la investigación de Descartes y las tendencias finalmente decisivas de la fenomenología de Husserl

Ad 5. En el caso de Descartes, el horizonte es el del *sistema de fe católica*. Esto no sólo cabe advertirlo en el hecho de que Descartes fundamenta su meditación fundamental con la vieja ontología de la Alta Escolástica, sino que se muestra expresamente también en su escrito de dedicación a la Facultad de Teología de la Sorbona, con el que inicia las *Meditaciones*. Su objetivo es proporcionar, de una manera científica, la necesaria fundamentación racional al sistema de fe católica. Este objetivo surge de una visión del sistema de fe que exige por sí misma esta fundamentación:

> Nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sufficiat; certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur: Cumque saepe in hac vita

majora vitiis quam virtutibus praemia proponantur, pauci rectum utili praeferrent, si nec Deum timerent, nec aliam vitam expectarent. Et quamvis omnino verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, et viceversa credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo: quia nempe, cum fides sit donum Dei, ille idem qui dat gratiam ad reliqua credenda, potest etiam dare, ut ipsum existere credamus; non tamen hoc infidelibus proponi potest, quia circulum esse judicarent[3].

La existencia de Dios tiene que ser fundada racionalmente, para que quien esté fuera de la fe tenga motivos para someterse a la regla de la fe. De acuerdo con esta tarea, Descartes emprende esta meditación con la pretensión, que él cree, de haber dado por primera vez demostraciones [266] totalmente válidas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Se llama a la reunión total de ambos elementos fundamentales de la fe, praeambula fidei. Descartes se remite aquí incluso a un concilio. No cabe aclarar el objetivo de la meditación de un modo más patente que como lo hace Descartes. Por tanto, es de importancia secundaria la pregunta de hasta qué punto Descartes había escrito la epístola a la Sorbona por temor a la hoguera.

En cambio, la *reflexión más fundamental* de Husserl, que aspira a constituirse como ser absoluto en la investigación de la conciencia, se emprende con el objetivo de poner el fundamento para una *ciencia absoluta de la razón,* apoyada sobre sí misma con la absoluta justificación de la razón, y de establecer las reglas para un desarrollo del hombre perfectamente libre. Esto no excluye que lo que queda de la vieja metafísica desem-

---

[3] Descartes, *Meditationes de prima philosophia,* Epístola dedicatoria, p. 2. [*AT* VII, 1: "Pues, aunque a nosotros, los fieles, nos basta con creer, mediante la fe, que el alma humana no muere con el cuerpo y que Dios existe; ciertamente no parece que se pueda persuadir a los infieles de ninguna religión, ni apenas de ninguna virtud moral si no se probasen antes estas dos verdades naturales mediante la razón natural. Y como con frecuencia en esta vida obtienen mayores premios los vicios que las virtudes, pocos preferirán lo justo a lo útil si no temiesen a Dios ni esperasen otra vida. Y, aunque sea totalmente verdadero que hay que creer en la existencia de Dios porque lo enseñan las Sagradas Escrituras y, viceversa, hay que creer en las Sagradas Escrituras porque provienen de Dios: y esto porque, siendo la fe un don de Dios, Aquel que da la gracia de creer otras cosas, puede también dar la de que creamos que Él mismo existe; sin embargo, esto no puede ser propuesto a los infieles porque juzgarán que es circular".]

peñe un papel de forma tácita en esta empresa. No obstante, la orientación fundamental de Husserl es fundamentalmente distinta y, por ello, también lo es la fundamentación puesto que es efectiva en tanto que última determinación del ser de los objetos de los que se habla.

§ 47. *Husserl y Descartes: relación y tendencia fundamental unitaria a la preocupación de la certeza*

Estas diferencias, que saltan a la vista en una consideración más detallada, no impiden, sin embargo, más bien lo exigen, que lo que se ha llegado a decir sobre la *determinación del ser de la res cogitans* tenga que extenderse también a la propuesta de la conciencia como campo temático de la fenomenología. Esto es tanto más exigido, cuanto que esta *misma preocupación del conocimiento* está actuando en la propuesta y desarrollo del campo temático de la conciencia. Aquí la preocupación ha abandonado su origen y se encuentra en un nivel superior de excitación, *ha obstruido y cortado el paso, de un modo todavía más radical*, a las posibilidades de que nos encontremos con el *ser* específico de la conciencia [267].

a) Aceptación sin discusión del cogito sum

Son características tres situaciones: 1.º Cabe observar que, aunque la reducción, en lo que hace referencia a su sentido metodológico, se distingue, de modo fundamental, de la vía de la duda, sin embargo, presupone por sí misma, precisamente, como algo evidente de suyo, el resultado de la vía de la duda. La proposición de cogito sum que surge a partir de la situación final de la vía de la duda, ahora se utiliza simplemente como una trivialidad en el punto de partida de la reflexión realizada por la reducción; y esta trivialidad se obtiene gracias a la psicología y a la teoría del conocimiento dominantes, en la medida en que están bajo la influencia concreta de la filosofía inglesa, que se remonta directamente a Descartes, y en la medida en que convierten a la conciencia misma en tema, como objeto inmediato. En Husserl el *cogito sum* no sólo *no se discute,* sino que es aceptado como *comprensible de suyo.* La conciencia es el punto de partida ni siquiera cuestionado al que toda la reducción se orienta.

b) Expresa utilización de la certitudo para la región absoluta del ser

2.º El cogito sum es aceptado sin discusión no sólo como una trivialidad, sino que el carácter de evidente de suyo se amplía en un sentido fundamental ya que esta *certitudo* es utilizada expresamente no sólo para una determinada proposición ontológico-formal que es construida sobre el cogito o para cogitationes concretas, sino para la totalidad de este ámbito especial de objetos como tales. Ahora el cogito es propuesto como la norma expresa para la aprehensión de esta misma *región absoluta del ser*. Por consiguiente, el carácter de comprensible de suyo se amplía a la vez en este sentido fundamental [268].

c) Aceptación del cogito sum como certum para el punto de partida de la evidencia absoluta que tiene la conciencia de sí misma, como desarraigo

3.º Esta aceptación se lleva a cabo de un modo que abandona expresamente el suelo sobre el que se da el sentido y la justificación del certum esse. Simplemente cae en el olvido, no sólo primero en Husserl, sino también ya en el transcurso de toda la filosofía que sigue a Descartes. Ya no se reconoce como todo el *armazón ontológico fundamental*. Expresamente ya no se sabe nada de él. El cogito sum flota en el aire. Mientras que Descartes todavía había intentado demostrar su criterio remontándose al ser absoluto de Dios, hoy se renuncia a esto y se pretende que este criterio es absolutamente evidente de suyo. Este desarrollo encuentra expresión del modo más incisivo en una nota de Husserl (en un ejercicio de seminario): "Si Descartes hubiera permanecido en la segunda Meditación, habría llegado a la fenomenología". Esto quiere decir que, si Descartes hubiese olvidado todo el entramado fundamental del ser en el que en general el cogito se justifica, habría permanecido en lo que quiere hoy la fenomenología. La observación no está hecha a partir de una clara visión del contexto histórico, sino a partir del rechazo a que se hable, justamente al comienzo de la filosofía, de Dios y del alma. Aquí se pone de relieve qué quiere la *fenomenología* misma: *proponer la conciencia* en el sentido de la *aceptación del cogito sum como certum*, al modo de algo evidente de suyo y en la forma de la ampliación fundamental y en la manera del desarraigo, determinado de tal manera que el proponer así motivado surge de la *preocupación de la certeza*.

d) La preocupación de la certeza como preocupación del desarrollo de la ciencia

Aquí la *preocupación de la certeza* es una *preocupación del desarrollo de la ciencia.* La transformación y el nuevo desarrollo de la ciencia [269] apoyado en una ciencia puesta por delante, la transformación de la psicología y la teoría del conocimiento cartesianas en ciencia fundamental de la fenomenología de la conciencia. A la vez se vuelve evidente que, para esta preocupación en el sentido del desarrollo de la ciencia, es primario alcanzar un ámbito quiditativo que haga posible la elaboración científica. A partir de ese momento, todo ente es entendido y determinado en función de su posible capacidad como ámbito quiditativo de una ciencia que lo encuentre. De esta forma, por tanto, se obstruye en este sentido la posibilidad de que venga a nuestro encuentro el ente *como ente,* de acuerdo con su *carácter de ser,* dado que el ente viene a nuestro encuentro como posible región de una ciencia; sin embargo, frente a esto, antes se debería preguntar si el ámbito quiditativo que ofrecen las disciplinas científicas tradicionales tiene un origen auténtico a partir del mundo del ser al que pretenden supuestamente aplicarse. Debe hacerse la tematización en sentido inverso, preguntando por el ser *específico* como tal. Hay que preguntar si este ser necesita ser desarrollado para que una ciencia se le aplique a él. Sólo así puede hablarse de la posible constitución de una nueva ciencia[4]. Pero ahora, en la medida en que para nosotros hoy se da la notable situación de que, mediante el dominio de la preocupación del desarrollo de la ciencia se teorizan, de un peculiar modo, todos los ámbitos de vida y los mundos del ser, surge la tarea fundamental de ir por primera vez más allá de esta teorización para *alcanzar nuevamente, a partir de la existencia misma, la posible posición fundamental.*

[4] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 27, p. 305.

Capítulo 11

El originario descuido husserliano de la cuestión del ser frente al campo temático de la fenomenología y la tarea de ver y explicitar la existencia en su ser

§ 48. *Desfiguración husserliana del descubrimiento fenomenológico mediante la preocupación de la certeza que se deriva de Descartes*

Pero la tendencia que está viva en Husserl lleva consigo ulteriores determinaciones fatales y precisamente fatales para aquello que en la investigación fenomenológica pone de relieve Husserl, porque es desfigurado por la interpretación de los resultados que se efectúa en consonancia con la *preocupación de la certeza* y de aquello de lo que se preocupa. Tendremos que considerar esta desfiguración de acuerdo con tres aspectos:

1. Respecto a la *intencionalidad* misma.
2. Respecto de cómo se concibe la evidencia.
3. Respecto de la determinación de la investigación fenomenológica como investigación *eidética*.

Estos tres momentos dan como resultado que, de hecho, pese a todo, el cogito sum y su certitudo están vivos en un sentido mucho más fundamental en Husserl, de modo que, en este caso, viene a *investigación expresa* menos que nunca el *carácter de ser de la conciencia*. Aquí, más bien, precisamente todo interés es desviado a desarrollar una ciencia fundamental y a considerar el ente, desde el inicio, respecto a su adecuación en tanto que tema de esta ciencia fundamental. Ser, en el sentido de *ser una región para la ciencia* obstruye aún más la posibilidad de dejar que el ente venga a nuestro encuentro en su carácter de ser [271].

Se le debe *dar la vuelta* a esta tendencia (fundada en el dominio de la idea de ciencia de hoy día), puesto que necesariamente tenemos que ver que este punto de partida no es un punto de partida originario. De hecho, Husserl toma el concepto de conciencia simplemente a partir de la psicología cartesiana y la teoría del conocimiento kantiana. Con ellas se transmiten la totalidad de las categorías fundamentales con las que se caracteriza a la conciencia; categorías que, por su parte, no deben su origen a un análisis de este ser en el sentido de la investigación de su carácter de ser específico.

Por consiguiente, en la medida en que tiene que justificarse la tarea de convertir a la conciencia en tema, tenemos que preguntarnos: ¿cuál es el ser específico que se convierte aquí en un ámbito quiditativo?[1] Desde aquí, desde el tratamiento

[1] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 28, p. 305.

correcto de la tendencia de una temática correcta, el camino debe retroceder a la necesidad de determinar el contenido quiditativo de *una* región mediante el *retorno a su carácter pre-regional*. Esta tendencia surge del dominio de la preocupación de la certeza en el modo específico de llevarse a cabo la preocupación del desarrollo de la ciencia.

a) Intencionalidad como específico comportamiento teorético

Esta preocupación de la certeza lleva, pues, a *desfigurar* de un modo peculiar aquello que –a pesar de todo ese poner entre paréntesis en una perspectiva tradicional– ha producido de *positivo* la fenomenología: 1.º Con respecto a la *intencionalidad* en la medida en que, menos explícita que implícitamente, siempre se la entiende como *específico* comportamiento *teorético*. Es característico que la intencionalidad se traduzca la mayor parte de las veces como mención, que se hable de un mentar volitivo, de amor, de odio, etc. Mediante este uso fijado [272] se cuela de puntillas una determinada preconcepción de la dirección de la mirada en todo análisis intencional. Esto se muestra expresamente en que, de hecho, se es consciente en general de que el *mencionar teorético* proporciona el *fundamento* de toda relación intencional de una cierta complejidad, de que todo juicio, todo querer, todo amar está fundado en un *representar*, que proporciona lo deseable, lo odioso, lo amable, etc. Esta transformación se encuentra en el hecho de que el estudio predominante de la intencionalidad se orienta hacia lo *intencional en el conocer mismo*. Es una tergiversación metódica establecer una simple analogía entre la investigación de las vivencias emocionales y el conocer. Es una tergiversación característica porque en ella se lleva a cabo la aceptación de las estructuras que se obtuvieron cuando la meditación tenía una dirección totalmente distinta. También el *ente*, en la medida en que, por principio, tiene que ser estudiado en su inmediato darse, es tomado en una específica *concepción teorética*. El ente encuentra su ejemplificación en el ente real qua cosa. Sólo este ente qua cosa de la naturaleza, en tanto que fundamento de todas las diferentes posibilidades de ser, se convierte en la base para la determinación de la cultura, de la historia, etc., de modo que al ser en el sentido de la naturaleza se le sobrepone un valor. Por consiguiente, también dentro de la *construcción de la región del ser* se mues-

tra el predominio de la preocupación de la certeza en la actitud respecto del conocer teorético de la naturaleza.

b) Evidencia como evidencia de aprehensión y evidencia de determinación del conocer teorético

2.º En la interpretación de la *evidencia.* La evidencia desempeña dentro del método de la fenomenología un papel fundamental, sobre todo en virtud de la relación con el cogito de Descartes. Hay que decir que lo que Husserl dice sobre la evidencia sobrepasa con mucho todo aquello que se haya dicho alguna vez sobre ella y que, por primera vez, se ha situado el asunto sobre [273] el suelo apropiado[2]. Por último, se interpreta la evidencia en su modo de llevarse a cabo como coincidencia de lo mentado y lo captado en sí mismo. Este traer a coincidencia algo mentado con algo dado intuitivamente constituye la evidencia. La propia evidencia está sometida a normas por la incontestabilidad y la controversia análogamente a como el cogito sum lo es por el principio de contradicción. La evidencia es una evidencia específica de *aprehensión* y de *determinación,* que es transferida análogamente a los restantes modos de comportamiento y sus evidencias, de manera que Husserl ve que todo ámbito de objetos tiene, en correspondencia a su contenido quiditativo, una evidencia específica; frente a esto, la *auténtica* cuestión de la evidencia, en un sentido fundamental, sólo comienza con la pregunta por la evidencia *específica* del acceso a un ser y del descubrimiento de este ente, en quedarse en un ser que se ha hecho accesible y mantenerse en él. Únicamente dentro del fenómeno así aprehendido tiene la evidencia teorética su puesto. En Husserl, la evidencia está determinada por su concepto de verdad.

c) Reducción eidética de la conciencia pura bajo la guía de determinaciones ontológicas ajenas a la conciencia

3.º El predominio de la preocupación de la certeza se pone de relieve en que, respecto del campo temático "conciencia", se permanece en las determinaciones de la *ontología tradicional,*

[2] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 29, p. 305.

más aún, en las de la *lógica formal*. El ámbito de la conciencia pura es, en la medida en que se alcanza mediante el proceso de la reducción trascendental, primero, en tanto que conciencia pura, simplemente la unicidad de la corriente de conciencia de un determinado ser individual. Pero, así, no es todavía propiamente el ámbito posible de una ciencia. Lo que interesa es obtener proposiciones científicas, y no proposiciones que hablen de esta o de aquella conciencia pura. Hay que determinar en general la conciencia pura. [274] La conciencia trascendental cae presa de una ulterior *reducción*, la *eidética*. Tienen que ser puestos de relieve los *caracteres genéricos* de las distintas vivencias, la conciencia en general determinada por el carácter fundamental de la "intencionalidad" y, después, los distintos *géneros fundamentales*. La división metódica está guiada por las *determinaciones ontológicas: género, especie, singularidad eidética, diferencia específica: categorías*, que tiene su suelo concreto y que *sobre un ser como la conciencia no dicen nada*. En este predominio de la preocupación de la certeza no hay que asombrarse de que, dentro del desarrollo del método de la investigación de la conciencia pura se volviese posible algo como la idea de la mathesis de las vivencias. Ya este hecho muestra con qué fuerza está viva la tendencia cartesiana de la ciencia. En *Ideas*, Husserl deja todavía en el aire la cuestión de si las descripciones de la conciencia pura son posibles por medio de una mathesis de las experiencias[3]. Hoy se ha hecho real y toda la intensidad del trabajo husserliano se concentra en encontrar en el cogito un punto de partida todavía más radical que el que logró Descartes, para desde él encontrar la mathesis de las vivencias, y determinar puramente a priori las posibilidades puras de las vivencias. El principio fenomenológico "a las cosas mismas" ha experimentado una *interpretación totalmente determinada*. "A las cosas mismas" quiere decir: a ellas en la medida que se ponen en cuestión como tema de una ciencia. De esta manera, aquí se pone de relieve que él se cierra el paso a aquello que quiere, ya que restringe la consideración al campo del carácter regional del ente mismo.

Por consiguiente, al proponer la conciencia como el campo temático de la investigación fenomenológica en el auténtico sentido, se cierra el paso a lo que busca toda filosofía. La conciencia es la región de las vivencias. El vivir mismo, como la totalidad de las vivencias, está determinado, en

[3] E. Husserl, *Ideen I*, p. 141 [§ 75].

tanto que región quiditativa de estos [275] hechos concretos. No se llega a comprender la *vida misma en su ser auténtico* ni a responder a la *cuestión del carácter de su ser.* Toda filosofía de la humanidad, toda filosofía del espíritu, de la vida, de la cultura es un singular lucus a non lucendo. Se quiere hacer una filosofía acerca de la existencia, sin tener que preguntar por ella.

§ 49. Investigación de la historia del origen de las categorías como presupuesto para un ver y un determinar la existencia

Alguien podría decir que la preparación para obtener esta comprensión intuitiva nuestra fue muy prolija y que, por otra parte, el resultado es muy insuficiente. A este respecto, tenemos que decir: la comprensión intuitiva del descuido constatado sería una tergiversación si se lo quisiera entender como resultado. Alcanzar sólo una opinión sobre la doctrina de Husserl sería la cosa más carente de importancia del mundo. Lo que importa es la situación objetiva que está en la base. Tenemos que tener presente un estado de cosas: que la elaboración de lo que hoy se propone, en un sentido decisivo, como tema de la filosofía, está bajo la influencia de una tendencia determinada y que, también dentro de la fenomenología no es suficiente con referirse a un mero mirar las cosas y a un entregarse a ellas. Podría ser que todo esto esté cargado con un montón de prejuicios. Para *llegar a las cosas mismas*, tienen que *ser liberadas* y el mismo liberarles no es poner en libertad un impulso momentáneo, sino una investigación fundamental. *El ver debe ser desarrollado*, y esta tarea es una tarea tan difícil que no puede ser superada fácilmente, porque nosotros estamos, como en ninguna otra época, impregnados por la historia y tenemos asimismo una conciencia de la multiplicidad de la historia.

Ni de lejos hemos llevado a cabo la preparación para lograr una comprensión intuitiva del descuido, puesto que nosotros sólo hemos seguido *una* vía: [276] el conocer y la preocupación del conocer o su correlato: la verdad. Estas relaciones son todavía para nosotros hoy de las más accesibles. Mucho más difícil es, sin embargo, la relación que se da entre el *ser no teorético* del hombre y lo que se designa como *bonum*. Como si la meditación de estas relaciones pudiera fácilmente

ponerse en analogía, aquí no se ponen en cuestión otras relaciones, la teología cristiana y el desarrollo del dogma. Se muestra también que de la misma forma que lo ἀληθές degenera en verum y certum, lo ἀγαθόν sufre hasta el presente un característico proceso de degeneración. Respecto de esta relación pondré de relieve lo más importante en el curso sobre *Agustín* y en el análisis de los conceptos agustinianos de summum bonum, fides, timor castus, gaudium, peccatum delectatio. En *Agustín* se centran las distintas posibilidades de forma que de él parten las influencias en la Edad Media y en la Época Moderna.

Pero incluso esta historia de degeneración no es suficiente para alcanzar la auténtica situación para ver las conexiones de las que hablamos. Ambas determinaciones básicas tienen que ser retrotraídas a la *ontología griega*, y tienen que ser tomadas en consideración en la medida en que desarrollan una determinada psicología, una teoría de la vida, o como quiera que se la designe. Sólo una investigación, tan fundamentalmente orientada, de la específica *historia del origen de las categorías* nos pondría en situación de, liberados de las determinaciones categoriales que han surgido en un campo totalmente distinto, ver la existencia *como tal*, a partir de *experiencias concretas*, y determinarlo categorialmente. Ustedes mismos ven que lo que hemos obtenido es, de hecho, algo exiguo y sería una tergiversación tomar lo obtenido en el sentido de una filosofía. No importa alcanzar una filosofía; a quien lo desee, hay que aconsejarle que evite seriamente los caminos de esta investigación. La investigación misma [277] que plantea esta tarea, está fuera de lo que se designa como filosofía en el sentido usual. Sólo se plantea la tarea de desarrollar el *suelo* para algo como esto. En esta tarea se corre el peligro continuo de embarrancar y quedar varados.

Si lo que, de este modo, se ha elaborado es negativo en un determinado sentido, entonces debe también decirse que, pese a ello, se ganó algo positivo gracias a la identificación del descuido. Hemos guiado la identificación del descuido mediante el hecho de mostrar el carácter específico de la preocupación y determinar la preocupación como un modo de la existencia. Incluso este resultado positivo entra en consideración sólo como contribución a la clarificación de la situación específica de la interpretación. Cuanto más transparente es la situación a partir de la que se efectúa la interpretación, tanto más se amplía la posibilidad de poner y de ver lo histórico.

§ 50. Recapitulación de los caracteres tratados de la preocupación del conocer y mostración de la existencia misma de acuerdo con algunas determinaciones fundamentales

Queremos tratar de resumir lo que hemos obtenido gracias a la consideración respecto del *ser de la preocupación* y hacemos presente lo que, en los distintos *caracteres de la preocupación*, se daba a conocer como un modo de ser de la existencia en cuanto tal, lo que se ve en estos caracteres de la preocupación, en especial en los de la *preocupación del conocimiento*, acerca del *carácter de ser de la existencia*. En relación a esta recopilación y posterior interpretación de la preocupación como un cómo de la existencia, llegaremos a una relación fundamental entre el ser de la preocupación misma y aquello de lo que nos preocupamos en esta preocupación, aquello que propiamente está en la preocupación, la existencia como tal. Con ello, alcanzamos una comprensión más originaria de la relación, [278] que ya en *Descartes* vino a nuestro encuentro explicada de un modo más apresurado y formal: a saber, que la conciencia es un ente que es en el modo del *tenerse-a-la-vez-que*. *Husserl* toma este hecho como la base para elaborar el camino, el método mismo de la investigación fenomenológica. Vemos aquí una determinación peculiar del ser de la preocupación y, con ella de la existencia misma, en la medida en que la preocupación es un cómo de la existencia.

En la apelación de la fenomenología "a las cosas mismas", "cosa" quiere decir el ente en la medida en que en su carácter se encuentra una región posible para una ciencia. Se ve cada ente mediante una ciencia, lo estético, por ejemplo, mediante la historia del arte, tal como pueda existir objetivamente. Por consiguiente, el principio tiene aparentemente una tendencia radical. Sin embargo, en la forma en que es *interpretada*, se cierra el camino y no lo deja libre. El dejar libre la existencia no es algo evidente de suyo y no se da sin más porque se deje simplemente de lado los prejuicios visibles a una ojeada. Por consiguiente, surge la tarea de *explicitar la existencia en su ser*, pero primero hay que desarrollar y asegurar el punto de partida para esta tarea. Esta tarea no es la metódica, sino la de una investigación concreta. Desde el comienzo de esta consideración introductoria, hemos dirigido la mirada a un determinado fenómeno de la existencia: el *conocer*, y lo hemos determinado como preocupación del conocer. La caracterización de los distintos conceptos de verdad desde el ser en el modo del ser-descubierto hasta el ser-

verdadero en el sentido del valor y de su explicación está unida con el ser del que cabe decir la verdad como proposición y validez. Ésta es un ramal en el fenómeno fundamental que está desde el comienzo a la vista y es designado como Existencia.

Un paso mucho más importante de la investigación se refiere a lo ἀγαθόν. Hay que someter a una consideración crítica en qué medida estas relaciones se logran a partir de una mirada a la existencia. Estas dos investigaciones, orientadas a lo ἀγαθόν y lo ἀληθές son, por su parte, retrotraídas a un [279] contexto más originario del ser: aquel que trataba la ontología griega. En la medida en que toda investigación es retrotraída ahí, por consiguiente, en definitiva, al ser del hombre, puede asimismo designarse este proceso como antropología, pero, en este caso, no en el sentido del análisis histórico-expositivo de *Dilthey,* sino una investigación que, por principio, apunta a las relaciones categoriales. Cuando intentamos *recapitular el recorrido realizado,* y lo hacemos dirigiendo la mirada expresamente a la preocupación del conocer como un modo de la existencia y, así, a la existencia misma, y prestando atención a en qué medida los caracteres que se explicitan respecto de la preocupación se determinan como caracteres del ser de la existencia, recapitulamos el camino en el sentido de que tomamos la *identificación del descuido como mostración de la existencia misma de acuerdo con sus determinaciones fundamentales.* Lo que en esta identificación aparece no debe ser buscado como resultado y teoría, sino que el modo propio y único de la reflexión sobre lo conseguido consiste en hacerlo fructífero para el desarrollo de la base en la que ha de llevarse a cabo la investigación concreta, para aguzar la mirada para aquello que está delante, para interrogar a la existencia respecto de sus categorías de ser. Cuanto más originariamente se desarrolle la situación y más transparente se vuelva para sí misma, tanto más visible y comprensible se vuelve lo que tiene que ser sometido a una interpretación. Solamente en este sentido metodológico tiene que tomarse lo que aquí se pone de relieve. Hay que decir, que determinamos formalmente la preocupación al señalarla en tanto que cómo de la existencia. La preocupación es tomada en una concreción determinada como preocupación del conocimiento. Tenemos, ahora, que traer a la mente de forma concreta estas dos determinaciones: *preocupación en tanto que cómo de la existencia en la preocupación del conocer* [280].

a) Tres grupos de caracteres de la preocupación por el conocimiento reconocido y su determinación unitaria

Para este propósito, nos limitamos a *un* carácter del ser de la preocupación que hemos alcanzado en la mostración del carácter fundamental de la preocupación: el ser de la preocupación de la certeza como *ser-que-descubre.* Sólo en relación a esto, interpretaremos los caracteres de la preocupación puestos de manifiesto como caracteres de la existencia. Hay que recordar que: 1.° *El ser-que-descubre* fue tomado como movimiento primario de la preocupación de la certeza. 2.° El *mantener* lo que se descubre. 3.° El *dar forma* a lo que se mantiene. 4.° El *comprometerse* con aquello a lo que se ha dado forma. 5.° El *perderse* en aquello con que se ha comprometido la preocupación.

Vimos antes que la preocupación de la certeza puede caracterizarse como *descuido* y *entrampamiento,* que la preocupación de la certeza se mantiene en el peculiar movimiento, que en él la existencia misma se sale del camino. En este paso hemos dejado la interpretación. No pasamos a ver los caracteres de descuido y entrampamiento relativos a la existencia. Lo que ahora importa es poner de relieve la preocupación de la certeza en la concreción de su movimiento como ser-que-descubre en relación a sus *específicos caracteres de preocupación* y comprenderlos como caracteres del ser de la existencia. La explicación que ahora hay que dar tiene una insuficiencia consistente, por su parte, en que se lleva adelante si las concretas relaciones que deben ponerse ante la vista a partir de la interpretación de lo *ἀγαθόν.*

Hemos de enumerar los caracteres de la preocupación que han surgido a partir de la interpretación de la preocupación de la certeza en consonancia con su ser-que-descubre. Tres de ellos ya han sido distinguidos y prescindiremos de ellos en el transcurso de la reflexión que caracterizará los restantes.

El *primer grupo* es: el *encumbrarse* de la preocupación de la certeza en su regulación, el encumbramiento como un [281] *captarse erróneamente.* Se da a la vez que estas determinaciones el *tranquilizarse,* en la medida en que el certum esse es desviado, como posibilidad de ser, al esse creatum en tanto que bonum y, de este modo, es asegurado mediante el ser creado. El cuarto carácter es el de *enmascaramiento.*

El segundo grupo abarca los caracteres del transponer, *la maduración de la carencia de necesidad* de seguir preguntando por el carácter de ser y el *caer presa.* El tercer grupo abarca los caracteres de *cerrar el paso* y *extraviarse.*

Cada uno de estos tres grupos se remonta a un *carácter específico* del ser de la preocupación por la certeza.

α) Encumbrarse, captarse erróneamente, tranquilizarse y enmascaramiento como lejanía del ser

Ad 1.º En el primer grupo, la preocupación de la certeza se muestra como encumbrándose a sí misma de modo que se extravía en una parada totalmente determinada que determinamos como *lejanía del ser.* A la preocupación de la certeza le interesa primariamente la *validez* y la *constricción;* pero aquello de lo que es válido, el ente mismo, no viene primariamente ante la vista, no se le hace justicia. A la vez, sin embargo, al ser del conocer no se le interroga en sí mismo respecto de su ser y no se le perturba en su ser. Parece como si esto fuera el caso y lo parece precisamente gracias al buscar. No obstante, esta eversio, este aparente trastornar toda posibilidad de conocimiento, se realiza sobre el fundamento de un *previo tranquilizarse* por ser el certum esse asegurado como bonum. La eversio y el recorrer el camino de la duda es el peculiar *enmascaramiento* que la preocupación de la certeza se proporciona a sí misma, en el sentido de que lo que le importa, de hecho, es una radical fundamentación. Mediante este enmascaramiento la preocupación se sitúa erróneamente donde quiere. Se proporciona a sí misma el aspecto de una cientificidad radical, de preocuparse del de-sarrollo de la ciencia, entendiendo la ciencia como [282] validez y constricción universales respecto de todo ente. La preocupación de la certeza se detiene, pues, en el modo del enmascaramiento, en la constricción de lo que puede ser dicho del ente de forma pública y conforme a la época, sin que se tenga primariamente presente el ente como tal. Todo es visto según la idea de la ciencia, de la reforma de la ciencia según la idea de lo certum. Caracterizo esta detención de la preocupación como su *lejanía del ser,* tanto del *ser del mundo,* como con mayor razón del *ser de la existencia en cuanto tal.*

β) El transponer, la maduración de la carencia de necesidad y el caer presa como ausencia de la temporalidad de la existencia

Ad 2.º El transponer y la *maduración de la falta de necesidad,* que contiene en sí mismo el momento del descuido, caracterizan un nuevo momento del ser de la preocupación. Gracias a

que la preocupación de la certeza se detiene en la validez y en preocuparse de las proposiciones constrictivas, y gracias a la ciencia ha llegado a ser considerada, así, se *transpone*, de manera definitiva, el acceso al ser, puesto que se considera que pasa por la ciencia. De aquí resulta que, desde el comienzo, la preocupación que así se ha detenido se vuelve *carente de necesidad*, en el sentido de que no interroga en absoluto a aquello con lo que trabaja (todo el fundamentum de la antigua ontología) acerca de su capacidad y su origen, no le pregunta por la capacidad de que esta preocupación de nuevo se ponga a su tarea. Pero esto quiere decir que la tradición no es vista en absoluto *como* tradición. Si *lo que* es considerado por una tradición, y *cómo* es considerado, está a la vista, entonces la tradición es explícita. En la medida en que esto no es así, si lo tradicional se acepta de tal modo que se acepta todo el trabajo de fundamentación, entonces se muestra que la tradición no está a la vista. En la medida en que la tradición viene desde el pasado, en la medida en que la visibilidad del pasado le falta al presente y no viene a la vida, ocurre que *están ausentes* distintas características de la *temporalidad de la existencia*. [283] Esto se muestra por el hecho de que Descartes comprende el cogito sólo como res cogitans, como una multiplicidad de cogitationes, una multitud de cosas unidas gracias al ego, en la que no se habla lo más mínimo de una *duración temporal entre el nacimiento y la muerte*. La preocupación de la certeza es a la vez, en tanto que preocupación por la certeza, el preocuparse de que la temporalidad esté ausente. Pero esto quiere decir: no encontrar la existencia como tal. La preocupación de la certeza es el transponer el ser.

γ) Cerrar el paso y extraviarse como nivelación del ser

Ad 3.º El último grupo citado, el *cerrar el paso* y el *extraviarse*, da, junto a la lejanía del ser y el ausentarse de la temporalidad, una tercera determinación del ser de la preocupación de la certeza: la *nivelación del ser*. En la medida en que la preocupación de la certeza como preocupación de la validez y la constricción de la proposición efectúa su detención en el desarrollo de la ciencia, el ente es entendido como un determinado todo de regiones posibles, encontrable mediante una multiplicidad de ciencias. Todo ser, desde el comienzo, es puesto como multiplicidad de regiones del ser, encontrable mediante proposiciones válidas. Aquí se encuentra el que la existencia como tal

esté situada erróneamente en el mismo campo unitario del ser que el ente. Mediante esto, la preocupación de la certeza y, claro está, unida a la preocupación de la ciencia, *cierra el paso*, en un sentido expreso, a la posibilidad de que el ser de la existencia pueda ser encontrado en su propia posibilidad, de acuerdo con su ser, *antes de* esta primaria clasificación. La preocupación de la certeza *extravía* la pregunta por el ser y la reemplaza por la pregunta por el ser-objeto para la ciencia. Dentro de esta dirección fundamental del preguntar se vuelve decisivo todo preguntar del ser. En lo que toca a la existencia esto significa que la misma preocupación de la certeza reduce todo ser a uno y el mismo plano [284].

b) Huida de la existencia ante sí mismo y descubrimiento de su ser-en-un-mundo, enterramiento de la posibilidad de que venga a nuestro encuentro, retorcimiento como movimiento fundamental de la existencia

Estos tres caracteres, la *lejanía del ser*, la *ausencia de la temporalidad* y la *nivelación*, hay que verlos juntos *como determinación fundamental de la existencia misma*. Hay que preguntar cómo se muestra en esta determinación la existencia como tal. 1.º Estos tres caracteres de la preocupación de la certeza, la certeza misma como un modo de la existencia, da a conocer la existencia como aquello que *está en fuga ante sí mismo*, de forma que, fugándose ante sí mismo, se preocupa a la vez de otras cosas, de la posibilidad de encubrir la existencia. 2.º La huida ante la existencia misma y el *enterramiento de sus posibilidades de ir al encuentro de sí misma*. En este movimiento fundamental de la existencia se muestra ahora el hallazgo fundamental del que se ha tratado anteriormente. Se pone de relieve que la preocupación, en la medida en que es salir en pos de algo que a ella le preocupa, en el preocuparse de algo, se preocupa a la vez de su propia existencia y, a decir verdad, aquí, en el modo de la huida ante la existencia: se preocupa a la vez del enterramiento de la propia existencia, de hacer imposible un encuentro con ella. El co-preocuparse del ser de la preocupación, en el preocupante salir en pos de algo, es el mismo fenómeno que *Descartes* tomó como ocasión, en tanto que cogito me cogitare[4], para una proposición ontológico-formal, que *Husserl* desarrolló,

---

[4] ["Pienso que pienso."]

en tanto que reflexión, como un camino especial de acceso a la conciencia. Para nosotros se muestra aquí un peculiar movimiento fundamental de la existencia misma. Pero este movimiento vale para cada preocupación concreta. Este carácter fundamental, que es uno de los puntos de orientación para una interpretación fundamental de la existencia, lo designamos terminológicamente como *retorcimiento.* Con esto se pretende decir que, desde el comienzo, no puede tomarse *primariamente* la existencia mediante el fenómeno de la intencionalidad. El fenómeno de la intencionalidad, desde el comienzo, está dirigido a ver algo en dirección a algo.

Qué significa que la estructura de ser de la existencia se encuentra en la estructura [285] del retorcimiento, es lo que queremos aclarar más de cerca de partir de la comprensión más aguda que pueda alcanzarse del ser del específico movimiento del ser en tanto que ser-que-está-en-huida ante sí mismo. Puesto que aquí se trata de la preocupación de la certeza, certeza que está en pos de la comprensión del mundo, esto significa que cada comprensivo ir en pos de algo, determinar el ser-qué del mundo siempre en algún sentido es, expresamente o no, la co-determinación del ser del conocer como tal. Cada ser que comprende, cada conocer, es, visto desde el fenómeno fundamental del retorcimiento, interpretación de la existencia misma. Pero esto quiere decir: el ser de la existencia, en el sentido del modo de ser de la preocupación de la certeza, está en huida ante sí mismo, con respecto a su ser conocido, a su interpretación. Lo que rehuye la preocupación es la existencia en la posibilidad de su ser-conocida y de su interpretación. Ser, en el sentido de *ser-en-un-mundo* quiere decir *estar-descubierto,* estar *visible* en un mundo. El *carácter de descubierta de la existencia* es ante lo que la preocupación está en huida. Un intento que no ha llegado a su madurez es lo ἀληθές de la ontología griega. Esto ἀληθές es una mirada de los griegos al carácter de descubierto, pero fue encubierta de nuevo por los mismos griegos. Queremos hacernos conscientes de lo que esto quiere decir, del hecho de que la existencia misma está en huida ante sí misma y, respecto de su determinación fundamental de *estar-descubierta,* del *visible ser-en-un-mundo.* Al mismo tiempo, el fenómeno del carácter de estar-descubierto proporciona la ocasión de comprender de forma más aguda aún la determinación de en qué medida la *historicidad* es una determinación fundamental de la existencia misma.

Hay que mostrar cómo, sobre la base de los caracteres puestos de relieve de la preocupación, pueden determinarse deter-

minados momentos del ser-conmovida propio de la existencia misma y, claro está, determinados en relación a ella. Hemos dividido los caracteres de la preocupación, en tanto que preocupación de la certeza en tres grupos y, partiendo de cada uno de estos tres grupos, hemos visto un *específico movimiento*. El ser del conocer, en tanto que preocupación de la certeza se detiene en una peculiar lejanía del ser, esto quiere decir, en un estado que [286] no permite que el conocer caracterizado así, se aproxime al ser, sino que interroga cada ente respecto de su carácter de posible ser-cierto.. La preocupación del conocer de la certeza, encuentra tranquilidad en la certeza misma. El segundo grupo: el transponer, el desarrollo del carácter de la ausencia de necesidad, el movimiento de la preocupación como ausencia de la temporalidad. El momento característico de esta vinculación es la relación de este ser con la tradición. Precisamente esta preocupación del conocer, a la que le importa el hallazgo de un fundamento, acepta, sin ninguna crítica posterior, la totalidad de las determinaciones ontológicas que le ofrecen al ser mismo de esta preocupación su suelo. De esta forma, se muestra la tradición completa a partir de la cual la preocupación del conocer ha desarrollado este ideal de la ciencia como ya no hecha suya de manera originaria. En la medida en que está ausente un expreso hacer suya la tradición, esto quiere decir que el ser mismo del conocer no es transparente en lo que respecta a sus propias posibilidades de ser. Pues sólo allí donde un ser se ve en su lugar, puede la tradición que le invade hacerse explícita. El último grupo de caracteres determina entonces el momento posterior del movimiento, lo que nosotros caracterizamos como nivelación del ser. Todo ente es visto sobre un plano fundamental de ser unitario, el interés decisivo es dictado por la ciencia, por la temática de la ciencia. El ente es visto a partir de la idea de la sistemática de la ciencia. Desde ella, se divide el ente mediante una multitud de regiones. De esta forma se mueven ya todas las determinaciones del ser y, especialmente, las de la existencia a un grado que ya no tiene la capacidad de plantear auténticas preguntas sobre el ser, sino solamente va en pos de conceptualizaciones y proposiciones sobre él. Estos caracteres describen el ser del conocer, a saber, el ser del conocer como un modo de la existencia misma.

Puesto que el conocer, en los aspectos mencionados, se ha alejado del ente como tal, y en especial del ser de la existencia, por consiguiente, [287] de sí mismo, esta moción caracteriza el movimiento de huida de la existencia ante sí misma. El movimiento de la huida de la existencia ante sí misma es una huida

que no se aleja simplemente de la existencia hacia la específica morada de la ciencia. A la vez que esta huida ante sí misma, la existencia se preocupa de extraviarse de sí misma. Mediante esta ontología se vuelve imposible que la existencia qua existencia pueda venir al encuentro de sí misma. Una determinada ontología es desarrollada por la preocupación de la idea de ciencia y queda establecida como la única posibilidad de la interrogabilidad de la existencia. La tendencia del enterramiento de la existencia misma.

En la medida en que se caracteriza este momento del ser-en-huida de la existencia, se muestra un fenómeno fundamental de la existencia, que caractericé como retorcimiento. Aquí se encuentra el hecho de que el ser en el sentido de la existencia no se caracteriza mediante un "algo se relaciona con algo", yo me relaciono con un objeto. Más bien, este fenómeno quiere decir que el ente al que se quiere apuntar con "conciencia" es un ente que, en su estar-puesto hacia el mundo se co-preocupa de su propia existencia. No es necesario que se presente una reflexión expresa sobre el yo. En la cosa en la que uno se afana, se encuentra un preocuparse de la existencia misma. Donde falta la reflexión, el fenómeno se muestra en un sentido más propio. Precisamente entonces se hace visible que este retorcimiento es una peculiar inclusión del auténtico ser de la preocupación en aquello de lo que se preocupa, se hace visible en que esto penetra la existencia en su ser. De acuerdo con el sentido de este ser, aquello de lo que se ocupa es ella misma. Aquí luchamos con una especial dificultad del lenguaje porque la existencia es un ente tal que, fundamentalmente, en la medida en que tiene que ser determinado ontológicamente de forma adecuada, no puede ser determinado como un ser que se *tiene*, sino como aquel ser que se *es*. Aquí se encuentra ya una interpretación totalmente determinada del ente como lo existente y muestra este carácter una posibilidad de ser de la existencia. El ente que se *es*, es el ente que lleva en sí la posibilidad [288] de convertirse en "yo soy". No obstante, esta posibilidad no necesita encontrarse explícitamente en la existencia, ciertamente la existencia va en pos de cerrar el paso a esta posibilidad.

Este fenómeno fundamental del retorcimiento, un fenómeno fundamental que fue determinado durante mucho tiempo como reflexión, es visto aquí de forma concreta y ciertamente en una pre-mirada a la estructura de ser de la existencia en cuanto tal. Este fenómeno tiene para nosotros el carácter de una clave metódica puesto que, a partir de este fenómeno, el carácter fundamental de la conciencia, la *intencionalidad*, es recortado y

llevado de vuelta a sus límites, a los *límites de su función de interpretación*. A la vez, este fenómeno es la base estructural sobre la que se vuelven explícitos fenómenos tales como la alegría, el terror, la tristeza, la angustia; fenómenos que no son considerados adecuadamente si se determinan como intencionalidad. No puedo comprender el fenómeno de la angustia como un estar-relacionado-con-algo, sino que es un fenómeno de la existencia misma.

c) Facticidad, amenaza, extrañamiento, cotidianidad

Con relación al fundamento concreto es importante que se mantenga ante la vista la base para el *posterior desarrollo* y *caracterización* del movimiento de la preocupación de la certeza como huida de la existencia ante sí misma en el modo del encubrir. La preocupación de la certeza huye ante la existencia en la medida en que está en la posibilidad de ser conocida. La huida del conocer ante la existencia misma es la huida del conocimiento ante la existencia en el carácter de su posible *transparencia, interpretación, descubrimiento.* La existencia *es* en el carácter de ser-descubierto, es ser en un mundo. Este fenómeno tiene el carácter de ser del ente que es en el cómo del ser-en-un-mundo en tanto que ser en el ahí[5]. De una piedra también decimos que existe o que está ahí, pero está ahí en el círculo de mi mundo, de mi ser, que es en el mundo en el modo del *tener-visible-el-mundo.* Tener visible quiere decir el ser-co-visible del ente que es en el mundo. [289] Esta co-visibilidad se expresa en el *ahí.* La existencia es aquí y ahora, en la *respectividad,* es *fáctica.* La facticidad no es una concreción de lo universal, sino la determinación originaria de su ser específico como existencia.

Si miramos más de cerca el fenómeno de la huida de la existencia ante sí misma en el modo del *encubrir,* el cómo se interpreta el sentido de la existencia en esta huida del ser ante sí mismo, se pone de manifiesto que la existencia es de tal modo que *se defiende de sí misma.* Este defenderse-contra-sí-misma no es una contingencia de la existencia, sino que constituye su ser. Aquello contra lo que se defiende, la *amenaza,* se encuentra en la misma existencia. La amenaza contra la que se defiende la existencia, se encuentra en el hecho de que *es. Que es* es la amenaza de

---

[5] [Recuérdese que la expresión alemana que traducimos por ahí es Da, sustantivación del adverbio da. Este adverbio, a modo de prefijo, entra a formar parte de la expresión Dasein, que traducimos por existencia y del verbo dasein, existir.]

la existencia misma. Este fenómeno de la amenaza, con atención al defenderse, lo vemos en el modo de la huida y del encubrir, en la especial limitación de la preocupación de la certeza.

Si ahora planteamos la pregunta de contra qué se defiende la existencia y cuál es propiamente la amenaza ante la que huye la existencia, entonces obtenemos el índice de la reflexión del *hacia dónde* de la huida y del ser del huir. La preocupación de la certeza caracteriza el ser de la existencia como un ser que lo que tiene que hacer es desaparecer en un *tranquilizarse*. En esta tendencia de la preocupación de la certeza se encuentra la preocupación del tranquilizarse del ser del conocer mismo. Para el concreto hacerse visible tenemos que recurrir a las dos posibilidades: la *preocupación de la curiosidad,* la del conocer, que ha guiado especialmente el conocer griego. Al conocer le interesa *no volverse extraño en el ente,* estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada. Pero puesto que la familiaridad en el mundo es aquello hacia donde la huida huye, esto no quiere decir nada más que: *ante lo que* la existencia *huye* en el modo de la *preocupación de la certeza,* es el *extrañamiento.* El extrañamiento es la auténtica amenaza bajo la que está la existencia. El extrañamiento es la amenaza que está en la existencia en sí misma. El extrañamiento se muestra en la [290] *cotidianidad* de la existencia. Este fenómeno del extrañamiento no tiene nada que ver con la soledad, con el no poder formar parte del grupo, lo que le impide a uno hacer esto y aquello. Tan pronto como la existencia se pierde en la reflexión sobre sí misma, se vuelve invisible. Se la transpone cuando se comprende la existencia en el sentido de una personalidad. El extrañamiento, si nos preguntamos qué es, no es *nada*, dónde está, *en ningún lugar.* Se expresa en la huida de la existencia ante sí misma como la huida a la familiaridad y el tranquilizarse[6].

[6] Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 30, pp. 305-308.

Apéndice

Suplementos al curso a partir de los manuscritos de Helene Weiss y Herbert Marcuse

Suplemento 1 (a la p. 27)

Aristóteles: *De anima*. Si se traduce "Sobre el alma", entonces esto es hoy psicológicamente confuso. Si nos atenemos, en vez de a las palabras, a aquello de lo que se habla en la investigación de Aristóteles, entonces traducimos: "Sobre el ser en el mundo". Lo que de modo burdo se designa, de una manera confusa, como potencias del alma, percepción, pensamiento, querer, para Aristóteles, no son vivencias, sino modos de la existencia de un viviente en su mundo.

Suplemento 2 (a la p. 29)

Visible es el color y también algo más que podemos caracterizar mediante el lenguaje (καὶ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν), pero para el que no tenemos ninguna expresión positiva (ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν) (418 a 26 ss.). Ocurre lo mismo en el círculo de lo co-visible percibido en el ver. El color es lo que se extiende, como tal, sobre algo visible: χρῶμα ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ (418 a 29 s.). La respectiva coloración de un existente se percibe siempre ἐν φωτὶ (418 b 3), el color no es perceptible sin luz: χρῶμα οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός (418 b 2). Todo el esclarecimiento de lo que tenemos que comprender por color, lo perceptible, lo visible depende de lo que debemos comprender por claridad, luz. [294] ¿Qué es la luz? ¿Qué es la claridad? ἔστι δή τι διαφανές (418 b 4). Es evidente que algo de este tipo permite ver a través de sí algo distinto. La claridad es la presencia del fuego, presencia, en el más amplio sentido, del cielo. φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανές[1] (418 b 9 s.). La luz es lo que propiamente deja ver y lo que constituye la claridad.

Suplemento 3 (a la p. 46)

Por consiguiente, así el percibir es, como este hablar en el tiempo, algo unitario, pero a la vez, que tiene su propio ser en ser varias cosas para varias cosas, es decir, en que percibe una multiplicidad. Es διαιρετόν y, sin embargo, ἀδιαίρετον (427 a 2 s.)

[1] ["La luz, pues, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente."]

y, por supuesto, en el modo de percibir. El percibir tiene en sí mismo la posibilidad de *partirse en múltiples pedazos*. A partir de esto se vuelve comprensible cómo podemos aprehender el mundo κατὰ συμβεβηκός. Vemos el mundo siempre en un *como*. Cuando veo algo en la distancia, no veo allí algo indeterminado, sino primero y la mayoría de las veces lo aprehendo *como* algo. Este carácter fundamental determinado del mundo se hace accesible sólo a partir de la posibilidad del resaltar, a partir de un determinado modo del percibir (κρίνειν). Y porque el modo fundamental del percibir es tal que interpela al mundo mediante el habla como esto o aquello, se funda aquí la posibilidad de que se dé como esto *y* aquello. Aquí yace el suelo para la *posibilidad del engaño*. Lo que se muestra (φαινόμενα), como sólo dándose así y no como siendo así [295].

Suplemento 4 (a la p. 48)

Sólo como tal δύναμις es la αἴσθησις un determinado poder ser en el medio, una μεσότης, como medio, el percibir es tal que habla, es un hablar, λόγος τι, como tal λόγος, como hablante distingue (κρίνειν), como tal percibe (δέχεσθαι), de forma que con lo percipiente ocurre algo: que se vuelve otro (πάσχειν, ἀλλοίωσις).

Es necesario ver claramente el principio fundamental en el que se apoyan todas estas explicaciones de la αἰσθησι: aquí designado como ψυχή. *La* ψυχη *es algo que* δύναμει. (En la tradición, ya en el neoplatonismo, δύναμις, entendida como facultad. Se interpreta como estando activas en el alma algunas fuerzas ocultas, que pueden determinarse, frente a esta clase de ocultismo, la psicología experimental moderna aparece como muy superior.)

δύναμις no significa fuerza, facultad, sino un *modo totalmente concreto del ser.* Ὂν δυνάμει y ὂν ἐνεργείᾳ son los modos fundamentales del ser en Aristóteles. No puede asombrarnos que en la psicología de Aristóteles estas determinaciones desempeñen tal papel, puesto que Aristóteles caracteriza la ψυχή como οὐσία. Alma no es igual a sustancia, algo así como un pequeño tronco, sino una οὐσία, un cómo del ser. Este carácter de ser del viviente es el alma, que se caracteriza por que ella es δύναμις, su ser se caracteriza por el *ser posible*. Su modo de ser es tal que, para ella, *algo completamente determinado* es *posible*. La multiplicidad: alma nutriente, percipiente, pensante, volente, estos determinados modos del poder ser de un viviente no

son funciones que funcionen en armonía entre sí, de forma que lo que importase fuese sólo determinar con precisión estas relaciones, sino que se debe reconocer que estas distintas posibilidades del ser se fundan en un determinado y graduado carácter originario del poder ser. Si un determinado viviente, por ejemplo, animal, se caracteriza como ser-percipiente, entonces todas las otras posibilidades de la [296] ψυχή, nutrir, procrear, se determinan, en su ser, mediante el ser-percipiente.

Por consiguiente, si el ser del hombre ζωὴ πρακτική, caracterizado por "un preocuparse de algo que lo trata mediante la reflexión" es viviente en el trato preocupante, entonces todas sus otras posibilidades de ser han de ser entendidas en esta posibilidad originaria y sólo como, de algún modo, elevadas a este su auténtico ser, elevadas a esta posibilidad de ser que las guía. Por consiguiente, es invertir de un modo fundamental el asunto: montaje de distinciones, percibir, y centrarlas, después, en el punto yo. Todo esto son mitologías frente a lo que Aristóteles vio y explicitó. Del mismo modo, analizar aisladamente una percepción es ya un absurdo metodológico de acuerdo puramente con la cosa. Lo importante es que la posibilidad del percibir en el hombre se fundamenta desde el inicio en que él *habla*, en que él *quiere*.

Suplemento 5 (a la p. 57)

Todávía tenemos que asegurarnos de en qué medida Aristóteles tiene conciencia explícita de que la posibilidad del error tiene su propio campo allí donde las cosas se toman con el carácter de *como* tal o cual, donde se las encuentra de acuerdo con una determinada concepción, por tanto, no donde simplemente hay un acceder a ellas, sino donde el mundo siempre está en una perspectiva determinada. *Hermenéutica* capítulo I (16 a 12 s.): περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. En el círculo en el que hay algo así como el ser-tomado-junto y el ser-tomado-separadamente, está *tanto* lo falso *como también* lo verdadero. Καὶ importante, es decir: allí donde existe la σύνθεσις y la διαίρεσις, existe la verdad y el engaño, existen *ambos*, esto es, como posibilidades. Lo que esto significa, está más claro en *De anima* III, 6 (430 b 1 ss.) [297] donde se dice con mucha fuerza: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί, lo que lleva al error existe siempre donde hay síntesis. καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. Todo

lo que es ἐν συνθέσει, puede ser expresado ἐν διαιρέσει, lo que es encontrado en un modo no explícito puede fracturarse en determinadas perspectivas; en los modos habituales de hablar de las cosas, hay siempre σύνθεσις o en cada caso, dependiendo de lo que se ve, está también la misma διαίρεσις. Ἐνδέχεται... si me dirijo a un objeto blanco hablando de él como no blanco, al mostrarlo, lo *no blanco* ya está desde el comienzo puesto a la vez, entre otras cosas (συνέθηκεν). Con el *no,* me muevo ya, respecto al objeto, en una determinada perspectiva, que no se encuentra en él mismo, lo pongo en la perspectiva del posible no-ser-blanco. Aparentemente la proposición no significa un λόγος auténtico, sino un mero dirigirse a las cosas hablando de ellas en el sentido del ὁρισμός. Pero el "no" no es un mero no, con el no ya está puesto el "como". *Para el* ὁρισμός, *no hay ninguna negación.* Lo que ha de ser negado es tomado en una perspectiva *como* algo, aunque sea sólo como el posible no de sí mismo. De esta forma, el campo de posibilidad de la existencia del error se delimita con nitidez: sólo en la medida en que hay algo como σύνθεσις y διαίρεσις, hay algo como el error. *De anima* III, 3, 427 b 11 ss.: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος[2]. El percibir el estado quiditativo específicamente propio para un modo del percibir, este percibir es siempre tal que no existe en él ninguna posibilidad de error. Mientras que veo y en la medida en que lo hago veo algo completo. (Hay que subrayar que en el διανοεῖσθαι está el δια: aislando, como en διαίρεσις.) Pero este percibir mismo puede realizarse en el modo del error (διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς [*De anima* III, 3, 427 b 13]) y sólo allí, donde hay λόγος, subsiste, de acuerdo con el modo en que existe, el hablar manifestativo. De esta manera, vemos la relación intrínseca entre la necesidad de dirigirse al ser hablando de él en perspectivas, y la posibilidad de un error. En qué medida Aristóteles ha llevado adelante [298] esta relación: Existencia = Hablar, que habla en perspectivas, determinadas preconcepciones, lo muestra también *De anima* III. (Investigación central sobre el ser del hombre en el mundo.) Aristóteles habla de que el percibir, tal como ocurre de hecho, nunca es un *puro* percibir, por ejemplo, de

---

[2] ["El percibir de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, en cambio el razonar puede ser falso y no se da en ninguno que no esté además dotado de logos."]

colores como tales, sino que, en cierta medida, estamos interesados en las cosas. τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι, el mero percibir se iguala al mero nombrar, un simple acceder, y deja simple e implícitamente que las cosas sigan ahí. (Veo lo coloreado.) Esto es el αἰσθάνεσθαι en este sentido preparado. Ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν αἴσθησις...: por el contrario, si percibimos algo agradable o penoso, entonces el percibir es como un hablar, que es κατάφασις o ἀπόφασις, es decir, de forma que se aprehenda algo *como* algo. Este percibir, cuando viene a mi encuentro de repente algo agradable, el percibir mismo y el sentir agrado viéndolo son *uno*, existe a partir del mismo medio, τῇ μεσότητι. Y en la medida en que este percibir unitario es lo originario y próximo, en la medida en que las cosas del mundo son πράγματα, de las que hemos de ocuparnos, es el trato natural con ellas un ἥδεσθαι o un λυπεῖσθαι. Mientras uno se orienta hacia una teoría de las facultades del alma, no se ve esta relación; pero Aristóteles filosofa desde las cosas y no unido a un manual actual de psicología.

Suplemento 6 (a la p. 65)

Hoy podemos decir que Aristóteles, en este comentario cuando simplemente señalaba el hecho, mostró una intuición mucho más fundamental de la relación [299] que la que muestran los contemporáneos en su apresurado afirmar su aclaración como autoconciencia.

Suplemento 7 (a la p. 70)

Por tanto, se dan tres conceptos de conciencia que están en intrínseca conexión entre sí y que estarían activos aunque esta conexión no se viese; el primero que estableció esta conexión fue Husserl. Por consiguiente, la conciencia es el título regional para el elenco total de las vivencias anímicas, que, como tales, son accesibles mediante la conciencia en el sentido del percibir interno, de modo que éste encuentra una clase destacada de vivencias que se caracterizan como conciencia de algo.

Suplemento 8 (a la p. 83)

Esto tiene que significar: las tendencias subyacentes en los problemas deben volverse transparentes y ciertas. Un problema

no es algo arbitrario y no constrictivo, sino que, en tanto cuestión determinada, es una cuestión a algo y sobre algo en una determinada perspectiva. De este modo, la cuestión es ya una determinada decisión sobre cómo aprehender la cosa cuestionada. Con el planteamiento del problema se pone a la vez el determinado modo de acceso a la cosa y, al mismo tiempo, también se pone y se decide, entre otras cosas, el método. Si se decide llevar adelante una crítica como "clarificación del problema", esto quiere decir: aceptar, entre otras cosas, determinados ámbitos de cosas con una determinada tendencia de tratarlos. Lo aceptado, como ámbito de cosas, es la conciencia [300].

Suplemento 9 (a la p. 99)

Entonces se acepta que esto sería una absoluta desgracia para la humanidad y se estima que no es necesaria la cuestión de si, en definitiva, la necesidad del escepticismo no está especialmente fundada en la existencia. Simplemente se apela al reconocimiento de que, puesto que el historicismo lleva al escepticismo, nada puede ser demostrado con él. En cierto modo, negativamente, la historia se convierte en inocua. Esta amenaza no es más que la preocupación por la salvación de la validez absoluta y la desconexión de la historia como irrelevante para la filosofía; esto significa hacer explícito el descuido de esta preocupación. No se contempla en absoluto el ser de la historia. Tenemos que comprender este descuido concreto de este modo: 1.º ¿Cómo se ve aquí la historia en general? ¿Se la supone de tal forma que, desde ella, podría haberse vuelto comprensible la existencia concreta? 2.º Sobre la base de una historia así supuesta, ¿qué se dice sobre la relación de la validez de las normas y el estar sometido a estas normas?

De esta manera, la consideración del descuido dará ocasión a orientarse sobre algunas de las cosas que se pretenden en la preocupación, en la medida en que la preocupación (la idea de una filosofía como ciencia estricta) reclama para sí, en el sentido propio, la idea de la razón como aquello de lo que se ocupa y, así, a la vez, toma la principal tarea de la humanidad. (Para una orientación concreta, véase Dilthey: *Einleitung in die Geisteswisenschaften*. Luego: *Aufbau der geschichtlichen Welt*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, 1910[3].)

---

[3] [*Introducción a la ciencias del espíritu* y de *Construcción del mundo histórico*.]

[301] Suplemento 10 (a la p. 104)

Troeltsch[4] ha tratado recientemente el problema del historicismo sobre el fundamento de esta falta de claridad. Este libro es un documento de nuestra época de primer rango. Muestra que pueden tratarse cuestiones fundamentales en una publicación de amplio contenido sin que ni siquiera sean cuestionados los temas de los que se trata. Este tipo de escritos –y esto es claro para quienes conocen la existencia– se convertirán en la clave que guiará los próximos veinte años, hasta que algo, quizá de nuevo la naturaleza, se convierta en objeto de cháchara.

Suplemento 11 (a la p. 104)

El trabajo Diltheyano se concentra en que el desarrollo de la historia del espíritu desde el siglo XVIII se ha hecho tan transparente para Dilthey que él mismo entrevé en la conciencia histórica una posibilidad de la ex-sistencia. Puesto que él todavía plantea la cuestión de forma tradicional, permanece en el planteamiento de la cuestión que le ha sido transmitido: ¿cómo la ciencia de la historia es posible en tanto que ciencia? "Crítica de la razón histórica." Naturalmente él considera también no sólo el otro lado del globus intellectualis, sino que el peso se desplaza cada vez más a la conciencia histórica; pero sucumbe, una y otra vez, a la orientación tradicional respecto de la ciencia. Todavía se desconocen estas posibilidades positivas del trabajo de Dilthey, naturalmente, por ello, mediante su unión con la fenomenología, tienen que volverse por entero imposibles. En la [302] crítica de este trabajo sobre la vida, bajo el título de historicismo, se pierde lo positivo y en el sentido de la preocupación, la actitud es interpretada respecto de la validez absoluta. La crítica es llevada a cabo sin que se asegure su fundamento. Uno se dispensa de determinar lo efectivamente encontrado sobre la base de lo establecido por la distinción entre validez y efectividad. No se aseguran los hechos sobre los que se basa tal distinción, a menos que se pueda tomar en consideración la estrecha base del juicio teorético. Todo se reinterpreta como fundado y configurado por lo teorético.

[4] E. Troeltsch, *Der Historismus und Seine Probleme*. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtesphilosophie. Tübingen, 1922. [*El historicismo y sus problemas*. Primer libro: El problema lógico de la filosofía de la historia, Tubinga, 1922.]

Suplemento 12 (a la p. 110)

La llamada a las cosas mismas que surge de la preocupación está *condicionada* en un sentido totalmente determinado. Lo análogo vale para el concepto de filosofía como lo ha elaborado Scheler (filosofía quiditativa) y que se podría designar mucho antes como filosofía de determinados dogmas.

Suplemento 13 (a la p. 110)

La última vez hemos logrado una cierta conclusión de la explicación de la preocupación, con el énfasis puesto en que la peculiaridad de la preocupación por el conocimiento reconocido del entramparse-uno a-sí-mismo se escinde en los dos momentos de la objetividad y del rigor. Estos dos momentos que se exigieron, en el surgimiento de la investigación fenomenológica y todavía hoy se exigen, se muestran como [303] determinados por la preocupación ahora caracterizada, es decir, no surgidos primariamente con la vista puesta en las cosas que habían de darse. La preocupación de la objetividad no es, vista de un modo totalmente extremo, más que la exigencia de participar de esta preocupación, es decir, situar las cosas respecto de una omniconstricción última. Sólo gracias a esta posición de prueba las cosas admiten que se trabaje sobre ellas. No es el llamamiento "a las cosas mismas" un dejar en libertad lo que se da como objetos tal que, a partir del respectivo valor de la pregunta, pudiera decidirse qué tipo de cosas son valiosas de una determinada investigación de acuerdo con su ser. En la medida en que la preocupación es por la validez del conocimiento, el rigor es un rigor formal, materialmente indeterminado; sólo, respecto de los objetos matemáticos, es materialmente riguroso. La específica evidencia del conocimiento matemático proporciona la clave para la idea de la filosofía como ciencia estricta. En esta propuesta no se pregunta si el carácter de objeto, lo que la filosofía tiene, a partir de sí misma, en tanto que objeto, se sitúa bajo semejante apriori. Esta cuestión ni siquiera se plantea una vez y, por ello, es dogmática la exigencia de una filosofía como ciencia estricta. Gracias al modo de la objetividad y rigor, la preocupación se muestra a sí misma como estando ocupada en permanecer enteramente dentro de sí misma. En lo que toca al problema de qué constituye el carácter de ser de la conciencia, hemos llegado tan lejos como la preocupación por el conocimiento reconocido lo permite, como

se muestra en la reducción. Pero no se conforma con que esta ciencia se trate como una disciplina aislada, sino que se propone como la disciplina fundamental de toda la ciencia filosófica y, por consiguiente, a la vez, de toda ciencia posible. La preocupación por el conocimiento reconocido no sólo prepara este campo en tanto que tarea determinada, sino que se entrega a ella de forma que la alternativa (validez ideal-positividad empírica) se extiende a todas las ciencias posibles. La ciencia así encumbrada adopta el papel de guía para la aclaración de toda existencia de cualquier clase y según los fines más distintos. Todo [304] está sometido a la jurisdicción de la razón, que de esta forma se representa a sí misma.

Suplemento 14 (a la p. 114)

Este hecho básico fue ya, sin interrupción, decisivo en el curso. La propuesta en Aristóteles está determinada por el contenido quiditativo temático del curso. Esta meditación se dirige a traer ante la mente el contenido quiditativo y, de éste, en los últimos análisis, recordamos continuamente la historia. La base de la investigación se encuentra a este lado de la contraposición de la meditación sistemática con la histórica. Las explicaciones se entienden tan pronto como se sitúen en un contexto sistemático que se mueva libremente. *El tema es la existencia fáctica como tal, que, en cuanto tal, es histórica.* Lo histórico determina el carácter de ser de lo temático. Esto como orientación a cómo está motivado semejante retorno a la concreción históricamente determinada en las cosas mismas. En la medida en que es visible el descubrimiento fáctico de la llamada preocupación en el trabajo investigador de Descartes, tenemos ahora que retornar a él.

Suplemento 15 (a la p. 118)

Hay que determinar: 1.º Que en el trabajo de Descartes está activa la preocupación por el conocimiento reconocido. Sólo entonces se da la posibilidad de hacer comprensible cómo esta preocupación descubre la conciencia como un ser específico. 2.º Ha de ser aclarado a partir del ser de la preocupación. Ad 1.º Hay que mostrar que la [305] mencionada preocupación está activa en Descartes. Para esto tenemos una fuente en el tratado sobre el método: *Discours de la méthode*, 1637. Después.

las cuatro primeras *Meditaciones*, especialmente la cuarta. Primera Parte de los *Principia philosopiae; Regulae ad directionem ingenii*. No puedo llevar a cabo aquí una consideración de Descartes más detallada.

Sobre la consideración histórica, hay que decir hoy que se ha llevado a cabo un cierto cambio en la actitud respecto de Descartes, de forma que se procura acercarse a sus raíces. Sin embargo, este modo de empujar a Descartes hacia la Edad Media está guiado por sospechosos intereses apologéticos. Si se quiere encontrar, como es habitual desde hace tiempo, el "cogito ergo sum" ya en Agustín, esto es en sí mismo indiscutible. No obstante, existe una distinción entre lo que Descartes pretende con ello y el contexto en el que puede encontrarse en Agustín. Personas apresuradas creyeron que con ello prestaban un servicio a Agustín. No han de tenerse las relaciones por tan sencillas que podamos creer que sólo sobre el fundamento de proposiciones que suenan igual quepa construir una conexión. También el trabajo de la aclaración de la relación entre Descartes y la Escolástica está impulsado sobre todo por eruditos franceses. Sin embargo, carecen de los medios hermenéuticos necesarios. Antes de ellos ya Freudenthal[5] sobre "Spinoza y la Escolástica" (en un *Festschrift* a Zeller). Hasta hoy, los eruditos franceses no han pasado de registrar datos extrínsecos. No se ha alcanzado una comprensión genuina de la relación de Descartes con la Edad Media. Dejando a un lado la cuestión de lo verdadero y lo falso, no podemos profundizar más en esta relación. ¿Dónde se muestra que en Descartes [306] la preocupación mencionada es la preocupación que guía? En el *Tratado sobre el método*, Descartes no quiere dar una doctrina del método, sino sólo quiere narrar la aplicación práctica de su método, cómo, en su vida, llegó a su método, qué motivos estaban activos en él para su construcción. Él subraya expresamente que no pretende colarle a nadie este método, sino dejar a cada uno en libertad de que desarrolle y asegure por sí mismo el método de conocimiento. Publicó este tratado en 1637 con otros tres tratados. Los otros aparecieron de nuevo después como specimina philosophiae. Damos cuenta brevemente del contenido del tratado: Descartes cuenta que él ha tenido desde siempre

---

[5] J. Freudenthal, "Spinoza und die Scholastik", in: Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor Jubiläum gewidmet. ["Spinoza y la Escolástica, en Ensayos filosóficos, dedicados a Eduard Zeller con ocasión de su quincuagésismo aniversario de su doctorado] Leipzig, 1887, pp. 83-138.

interés en la ciencia. Pronto vio que la ciencia matemática tenía un rigor especial respecto a su cognoscibilidad. En cambio, en la filosofía no hay ninguna proposición que no sea discutible. Esta orientación le llevó a apartar el interés por la ciencia para aprender de la vida. Pero una y otra vez revivía en él el deseo del conocimiento de aquello que es indubitable. Finalmente, renunciando a todo interés por todo conocimiento concreto y –en su sentido– contingente, se puso a desarrollar la reglas de comportamiento para el auténtico conocimiento, se propuso desarrollar, a modo de principio, un camino para el conocimiento que es absolutamente seguro; aunque el camino no le llevase muy lejos, no quiere dejar de recorrerlo. Ya aquí se puede ver el interés por asegurar el conocimiento como tal. Desarrolla cuatro reglas fundamentales del comportamiento cognoscitivo, regulae perceptionis: 1.º Sólo es lo que es captado en una clara et distincta perceptio. 2.º Hay que descomponer en sus partes constitutivas toda dificultad de conocimiento que surja. 3.º En la investigación de la verdad hay que empezar por los objetos de conocimiento más simples y más sencillos. 4.º En cada uno de los círculos de los objetos de conocimiento, hay que esforzarse por llevar hasta el final la meditación. Este interés específico por el desarrollo de tales reglas formales, [307] antes de dejar libre el acceso al ente, pone de relieve que ya en Descartes se da el predominio de la validez del conocimiento. Con independencia de lo que él pretende que sea indubitable, en la medida en que la preocupación prefigura para él una determinada esfera de ser, le conduce a un determinado ser, el auténtico ser, en el sentido de la primera regla.

Descartes se encuentra vinculado a nuestro planteamiento de la pregunta por el carácter de ser del campo temático de la disciplina que hoy se denomina fenomenología. ¿Cómo obtiene este campo su predominio característico? La interpretación nos ha conducido de tal manera que tiende a poner de relieve la preocupación específica en la que se mantiene este campo temático. Ésta fue la preocupación por el conocimiento reconocido. Aquí viene a nuestro encuentro el carácter fundamental del preocuparse mismo. El auténtico momento en el que cabe descifrar el carácter de ser del campo temático no se pone de relieve en la investigación actual y tiene que hacerse transparente mediante la cuestión: ¿de qué manera ésta es la *específica* preocupación para la que es descubrible la conciencia como campo temático? ¿En qué medida es la preocupación por el conocimiento reconocido la que desarrolla la conciencia como campo temático? Para esta preocupación hay que retornar a Descartes.

Suplemento 16 (a la p. 135)

Visto desde aquí, Descartes es, de hecho, el fundador de la nueva filosofía, aunque la fundamenta de modo tradicional, y es, en el auténtico sentido, medieval y griego. Por su parte, la conciencia domina hoy el auténtico campo de la filosofía (la persona, lo anímico, la vida, etc.); también allí donde se aparta de una filosofía de la conciencia y plantea, frente a la inmanencia de la conciencia, la trascendencia del ente, siempre se ve la trascendencia frente a la conciencia [308] y, por tanto, no se sale de la esfera de la conciencia.

Suplemento 17 (a la p. 142)

Véase la Meditatio IV. En ésta se muestra que lo que se aprehende clara y distintamente es verdadero. Aquí, un determinado concepto de verdad, que está orientado al esse perceptum. Al mismo tiempo se discute en qué consiste el ser de lo falso. La discusión sobre esto –esse verum igual a perceptum esse– es importante para fijar lo que precede y comprender lo que ha de venir (Sinopsis, p. 5) En la Meditatio IV se trata de a partir de la base de cierto ser de la res cogitans, mediante el hilo conductor del criterio de la clara et distincta perceptio, que queda fundada de modo absoluto mediante su relación con Dios, para hacer el camino hacia el conocimiento de lo que se encuentra extra mentem, la res extensa, es decir, la naturaleza como objeto de las ciencias matemáticas.

Suplemento 18 (a la p. 152)

Para nosotros esto quiere decir que Descartes ve en el ser de la res cogitans un doble ser: 1.º Como repraesentans y 2.º Como repraesentatum. De facto, sin embargo, para él ambos confluyen hasta hacerse uno en las ideas. Por esto, cogitatio sirve tanto para cogitatum como para cogitare. Esta transposición no supone de entrada ninguna dificultad para él porque el esse, en el sentido de realitas objectiva está contenido en el representar un representado. Lo último es un grado mínimo de ser, pero no una nada. Descartes dice que en la clara et distincta perceptio se dan de forma absolutamente evidente: 1.º Las cogitationes y 2.º Las ideae. Éste es el origen de la afirmación de Husserl según la cual en el círculo

de la conciencia (concebido como ámbito) se dan con evidencia: 1.º *Actos*, lo noético, la nóesis, y 2.º Lo mentado en los actos mismos, los noémata; éstos son las ideas en el sentido de Descartes. Lo noético son las cogitationes qua operationes mentis.

Suplemento 19 (a la p. 153)

Hemos ahora de preguntarnos: 1.º ¿Cómo explica Descartes la constitución del error? 2.º Dentro del ser específico del error, ¿dónde se encuentra el elemento del ser que lo convierte en una privatio? 3.º ¿Desde qué perspectivas ontológicas interpreta Descartes lo falsum y el error? Al continuar la interpretación de acuerdo a estos tres puntos tenemos, por tanto, que dar con determinadas categorías fundamentales del ser; estas categorías, por supuesto, han de estar en alguna relación con las categorías mencionadas de la res cogitans. Esto es, nos topamos con los restos que quedan de la ontología aristotélica.

Suplemento 20 (a la p. 158)

En estas proposiciones que parece que se proponen como tan evidentes de suyo, se pone de manifiesto todo el trasfondo de su época, y es que, en general, la *Meditación IV no tiene la menor originalidad*. El rechazo de la indifferentia es un golpe contra los jesuitas y la determinación positiva de la libertas como propensio equivale a tomar parte a favor de Port Royal y la nueva [310] oposición de los oratorianos. El cardenal Bérulle, cuyo confidente, el padre Gibieuf, escribió *De libertate Dei et creaturae* (1630). Las *Meditaciones* de Descartes aparecieron en 1641. De la correspondencia se sigue que Descartes recibió un ejemplar de este escrito ofrecido por su autor. Este pasaje en Descartes señala la cuestión teológica fundamental de la relación entre la gracia divina y la libertad humana. Un problema que se remonta a la controversia de Agustín con Pelagio. El principal escrito teológico de Lutero, *De servo arbitrio* (1525-1526): *De la voluntad servil*. Ya en el título se pone de relieve que está dirigido *contra* la doctrina del genuino ser-libre del obrar frente a Dios. Este texto fue escrito con ocasión del de Erasmus: *De libero arbitrio diatribe*. El escrito de Lutero desempeñó un gran papel en el desarrollo de la

Reforma, *cuando Calvino lo llevó a su extremo.* En la misma época, los jesuitas pusieron en marcha la Contrarreforma. Frente al drástico rebajamiento de la voluntad humana, acentuaron las posibilidades positivas de la libertas humana. El primer defensor importante es el monje español Fonseca, después el cardenal Bellarmino [...]. En 1588, Molina, en su obra: *De concordia gratiae et liberi arbitrii,* expuso sistemáticamente el conflicto que surge entre la *gratia Dei* y el *liberum arbitrium.* A partir de entonces se llama "molinismo" a la doctrina que establece la indifferentia como la essentia de la libertas, o lo que es lo mismo, la scientia media, que se convirtió en el objeto de la auténtica oposición de los oratorianos y, posteriormente, del jansenismo [311].

Suplemento 21 (a la p. 163)

Aquí se encuentra en la base, por consiguiente, una determinada idea del ser humano y sus posibilidades, a saber, aprehender la clara et distincta perceptio y vivir en ella. En este punto se pone de relieve el modelo para la preocupación por el conocimiento reconocido. *La propensio no es más que la preocupación por la clara et distincta perceptio.*

¿Cómo es posible un no ser, una privatio, dentro de este ser determinado como el simul esse? ¿Qué elemento del ser de este simul esse puede ser violado, es defectus, y cómo se determina por él lo falsum? De esta forma tiene que ser contemplada esta exposición del error en el horizonte del vínculo de la gratia y la libertas, en relación con las determinaciones ontológicas en las que descansan. Tienen que mantenerse unidas con las determinaciones ontológicas que ya descubrimos en la determinación de la idea respecto de su doble realidad.

Vimos en qué trasfondo está la doctrina cartesiana del ser libre en relación con el juicio. Este trasfondo es puramente teológico, sin embargo en Descartes está desteologizado de un modo peculiar y gracias a ello se mueve a la esfera que pretende la pura evidencia racional. Lo afirmado primero en la dimensión del comprender de la conciencia de la fe, está aquí secularizado. Estas proposiciones secularizadas están todavía hoy vivas por doquier en la filosofía y tan pronto como se examina la pretensión de las proposiciones se ve que el único suelo sobre el que pueden ser probadas nada tiene que ver con un conocimiento puramente racional.

Suplemento 22 (a la p. 172)

Esta cuestión de la resolutio de la concepciones en el ens incluyen dentro de sí un reflexión ulterior que se funda en la comprensión ulterior del ens mismo (Aristóteles, *Metaphysica*, Γ).

Suplemento 23 (a la p. 203)

La experiencia fundamental en la que Descartes determina el ser del hombre es: sum res cogitans. Puesto que yo me experimento como este *algo* y con ello, experimento a la vez que soy no nada (idea negativa), tengo simultáneamente, de este modo, en el horizonte de mi propia experiencia específica, la idea de un ser que es perfecto, pero que no soy yo. Yo soy no nada, pero tampoco Dios. Es una *completa tergiversación* de la filosofía cartesiana cuando se la interpreta como si al principio no se diera nada más que el cogito sum. Con él están puestas toda la demostración de la existencia de Dios y la ontología en la que se apoya. Es un error creer que toda su filosofía se desarrolla a partir de la proposición desnuda de la conciencia, proposición, ella misma, en cierta medida, inventada. A partir de la simultánea comprensión de la idea del ens summe perfectum y de la nihil, obtengo la impresión: soy un medio entre Dios y la nada. Este ser mismo ist qua creatum un bonum, y, sin duda, bonum en la medida en que es ser en tanto que cogitare. El cogitare es un específico realizarse, tiene en sí una inclinatio, que se dirige hacia un bonum. Puesto que lo que importa es determinar, la pregunta será: ¿dónde se encuentra la determinación de ser que constituye la suprema perfección del hombre, de forma que esta determinación de ser le aproxime al ser de Dios? Esta determinación de ser se expresa en la libertas.

Suplemento 24 (a la p. 212)

Los pasos concretos que Descartes desanda y que él los sitúa a la vez en conexión continua con la tendencia inicial de la filosofía griega (Platón) ponen de relieve que, en la exposición de la cuarta regla, todo paso está guiado por la idea de la scientia certa et evidens, y que el desarrollo formal de la regula no es más que el modo de aprehensión de posibles objetos que surge a partir del sentido de la mathesis universalis; dicho con más precisión, de la regulación de este modo de aprehensión en referencia a estas relaciones puramente objetivas mismas que no contienen en sí nada material.

La cuestión es, pues, cómo es determinado lo encontrado por Descartes; tenemos que ver lo que quieren decir las fórmulas en referencia a la cuestión: ¿es lo encontrado una res o un verum? Meditatio II (p. 21): cogitatio est, haec sola a me divelli nequit: el pensar *es;* esto es lo único que no se me puede arrebatar de mi ser. Animadvertit [mens] fieri non posse quin ipsa interim existat (Sinopsis, p. 2). Non possumus supponere nos nihil esse qui talia cogitamus (*Principia philosophiae,* § 7). (*Principia* § 49: non potest non existere qui cogitat.)

[314] A partir de estas formulaciones se saca a la luz: 1.º Lo buscado, lo encontrado es una *situación objetiva.* 2.º Una *proposición,* un verum de un tipo totalmente particular.

Ad 1.º Fieri non posse... Lo encontrado tiene que ser una situación objetiva. La proposición significa la imposibilidad de que se den juntas mi duda y mi no ser, hablando de forma positiva, la necesidad de mi ser en tanto que estoy dudando. Por consiguiente, habla de una específica imposibilidad de ser, como de una situación, como decimos. Non posse supponere... sería un estado imposible. Una imposibilidad de ser de algo caracterizada de este modo es una situación objetiva.

Ad 2.º "Si-entonces" equivale a condición. Si pienso, entonces soy. Ego etiam sum, si me fallam. Una peculiar relación condicional de mi ser y de mi pensar. Es característica la fórmula específica: cogito ergo sum. ¿Es una conclusión? Desde la doctrina de Descartes no cabe decidirlo. ¿Qué está a la vista? De hecho, el ergo no es la expresión de una conclusión; pero el resultado tiene una determinada articulación, una estructura: el re-sultado no es cogito, no esse, sino cogitare ergo esse. El *darse a la vez el ser con el pensar.* Éste es un resultado primario. Lo dado, un fundamentum certum. Ninguna conclusión, sino una explicación inmediata de lo dado. Lo encontrado no puede ser una conclusión porque, para Descartes, tiene que ser a priori; puesto que él aspira a un absolutum, y toda deductio en el sentido de una conclusión tiene que haberlo presupuesto. Cogitare me esse equivale a carácter de situación (objetiva). El ergo tiene su sentido determinado como articulación. En definitiva, lo encontrado es del tipo en el que se muestra una multiplicidad concreta de datos de forma que con uno se dan los otros. Por consiguiente, esto uno se muestra en un concreto ser-dado-a-la-vez con los otros (Meditatio IV: ex hoc ipso... [p. 68] véase arriba). Este seguir evidentemente no quiere decir aquí: en el sentido de una conclusión, sino que, con la búsqueda se da a la vez el me existere. Se muestra,

pues, indirectamente, de una forma todavía más clara, que se busca una proposición mediante el hecho de que la comprobación de si lo encontrado corresponde de hecho a lo buscado, es confiada al principio de contradicción: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso [315] tempore quo cogitat, non existere (*Principia*, § 7). Se toma el resultado de la búsqueda en relación a esta condición, mediante el principio de contradicción. La negación del ser contradice al ser de la negación. El resultado de la búsqueda es un resultado que se regula normativamente por la ausencia de contradicción. El resultado de la búsqueda se expresa en una proposición, pero esto es una preocupación por el decir, por la φάσις. Lo buscado y lo encontrado tiene el carácter de proposición. Lo certum es un verum. *Principia* § 49: is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat. El pasaje del que se ha tomado esta proposición se halla en un contexto muy característico. En general, ¿qué es un objeto posible de una perceptio? Vel tanquam aeternae veritates. 1.º Ex nihilo nihil fit. 2.º Impossibile est idem simul esse et non esse (una proposición que en esta forma de entenderla es directamente falsa). 3.º Quod factum est, infectum esse nequit, no puede hacerse que no haya ocurrido. 4.º is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat. Estas proposiciones se encuentran entre las Veritates aeternae, las llamadas notiones communes o axiomata. Por consiguiente, según Descartes, a esta proposición pertenece también el resultado de la meditación de la duda. Conocimientos universales, universales porque para su aprehensión ningún tipo determinado de objeto, en lo que respecta a su contenido quiditativo, es relevante. De esta forma, ustedes ven que el resultado encontrado no es, de hecho, una res, sino un verum; y vale de forma absoluta, es universalmente válido. *Esta situación de hecho, que el resultado que se encuentra no es una res, sino un verum, es el fundamento último y propio para nuestra discusión* en lo que se refiere a la cuestión: ¿cómo es visto el carácter de ser de la res cogitans misma? ¿Se expresa este ser por sí mismo o, en adelante, esta res es aprehendida, gracias a la clase de búsqueda, como un posible elemento de una totalmente concreta situación objetiva de forma que esta res se pone, en adelante, ante la vista a partir de su aptitud para pertenecer a un estado de cosas suyo y ser, a continuación, aceptada en el resultado encontrado mismo? [316]

Suplemento 26 (a la p. 257)

A esta convicción ha llegado también recientemente Husserl, lo cual será de una importancia capaz de conmover

los cimientos de su concepción de la doctrina de la verdad, si él es consecuente. El principio de contradicción se justifica del modo más supremo cuando, como ocurre en Aristóteles, se le añaden ciertas cautelas.

Suplemento 27 (a la p. 268)

Sólo así puede hablarse de una posibilidad de constituir nuevas ciencias; presupone la pregunta por el ser para ver mundos de ser dentro del contexto de la experiencia fundamental de la propia vida fáctica.

Suplemento 28 (a la p. 270)

La pregunta por el sentido del ser antes de su desarrollo en el ámbito quiditativo, hay que plantearla sólo si alcanza un suelo que sea todavía anterior a la división del ente en determinadas ciencias [317].

Suplemento 29 (a la p. 272)

Por otra parte, el fundamento de la evidencia es concebido todavía, una vez más, sobre la base de la tendencia de la actitud dominante, en conexión con la evidencia del aprehender teorético. La evidencia es la evidencia específica de la aprehensión y la determinación; evidencia, por tanto, de este aprehender y determinar objetivos [317].

Suplemento 30 (a la p. 286)

Este fenómeno del extrañamiento es la condición de la posibilidad de que en la existencia se encuentre algo como el *ser-descubierto.* La visibilidad es sólo una determinada interpretación del *ahí,* es *sólo un determinado modo de terminar con el extrañamiento.*

Este ser de la existencia, que está bajo el ataque de su propio extrañamiento, hace comprensible que la preocupación pertenezca al auténtico ser del ser en el mundo.

Preocupación –salir en pos de algo que viene a nuestro encuentro en el mundo– no es sino la expresión del salir del extrañamiento. Salir en pos preocupándose igual a estar en huida desde el extrañamiento.

La existencia es: ser en un mundo en el modo del preocuparse, del ocuparse del mundo mismo. Aquello de lo que nos ocupamos, el mundo, viene a nuestro encuentro, por consiguiente, con el carácter fundamental de lo apto para ocuparse de ello.

A partir de este fenómeno fundamental del extrañamiento debe también ser explícito lo que designamos como *lenguaje*. Lenguaje: un modo específico del ser del hombre, del ser en el mundo. *Lenguaje* quiere decir, visto primariamente (interpretativamente) en tanto que hablar en el extrañamiento: expresarse, *hablar alto para hacerse oír en el extrañamiento*. (Un conocido fenómeno que comienza en lo extrañado, hablar alto.) Este expresarse no es un querer contar a otro acerca de algo cualquiera; [318] esto quiere decir: dirigirse con la palabra al *mundo* del que uno se ocupa *en el modo de expresarse de la existencia*. La existencia habla *hacia fuera desde sí misma, alejándose de sí*. Por esto, todos los *significados primarios del lenguaje* son, en su carácter fundamental, *hermenéuticos*, no significados quiditativos de una "cosa", sino que se refieren a la existencia misma. De aquí, el primario significado originario de los pronombres personales "yo", "tú".

Recalco que sólo desde el fenómeno del *retorcimiento*, que, junto a otras cosas, subyace estructuralmente al *extrañamiento*, puede la *intencionalidad* ser llevada de vuelta al suelo al que ella pertenece. Si se contempla cómo la doctrina de la intencionalidad fue aceptada en la filosofía contemporánea, entonces se muestra una resistencia a ella: naturalmente, los argumentos son tomados siempre sólo desde un punto de vista definidamente de teoría del conocimiento; sin embargo, una conciencia oscura de ello se encuentra en que se notaba que, con el estar-dirigida, en tanto que estructura fundamental de la conciencia, se daba una caracterización del ser en el mundo demasiado explícita y afilada. Con todo, a la fenomenología lo que le importa es poner positivamente ante la vista la existencia en su carácter de término medio, lo que desde el comienzo se ha hecho imposible por la interpretación de la intencionalidad como estructura fundamental de la conciencia; y este punto de partida ha llevado, al fin, a aceptar la vieja problemática y a que vuelva a ser posible, dentro de la investigación fenomenológica, una discusión como la de si ha de considerarse legítima la teoría del conocimiento dentro de la investigación fenomenológica.

¿Cómo pasa la conciencia o el "yo" más allá de sí hasta el mundo? ¿Cómo pasa el mundo a la conciencia? ¿Cómo cada uno de estos dos llega al otro? Cuestiones planteadas de un modo fundamentalmente erróneo respecto de un fenómeno

que en absoluto ha sido contemplado antes. Sin duda si se interroga al ser del hombre: el ser *en* el mundo pertenece al ser de la existencia. La cuestión de cómo llega al mundo o el mundo a él, es, desde el comienzo, en lo que respecta a la existencia, carente de todo sentido. [319]

Lo que puede esclarecerse en general es: ¿cómo ocurre que la existencia desarrolle para sí una ciencia que conduzca a este fenómeno fundamental (ser en el mundo) a un retorcimiento tal que desarrolle una posición que interrogue a la existencia en este sentido perdido?

Habría que contestar a esta pregunta no en el sentido de un pensar sobre sí mismo, sino en la concreta visión de la historia de la existencia, de la historia del conocimiento y la ciencia.

En la caracterización de la *preocupación* como un modo fundamental *del* ser en el mundo se dijo: ella es un salir en pos del mundo, en el modo del ocuparse de él. Aquello de lo que uno se ocupa es, por tanto, anticipado: la existencia salta sobre sí misma en el sentido de que ella tiene que ocuparse de algo *que todavía no existe*, de algo que sólo se tiene ante la vista y en la preocupación. A partir de ya un existir o estar-ahí una determinada preocupación, se tiende hacia algo que todavía existe. En esta *extensión* de la existencia desde el "ya" hasta el "todavía no" se muestra la peculiar estructura fundamental de la existencia como ser en la preocupación. Esta *temporalidad* hace que la existencia misma sea *histórica*. Esto no quiere decir algo así como el hecho extrínseco de que toda existencia humana está en la historia: en la yuxtaposición y sucesión de todos los acontecimientos, tampoco que ella tiene historia, en el sentido: conciencia de un haber-sido, sino que la existencia es en el tiempo de la historia, en la medida en que ella misma es temporal.

La existencia es temporal: aquí el tiempo no es una medida (algo como número de la historia, fechas), sino que *la existencia tiene en sí misma esta específica extensión, esta temporalidad*, que a partir de la *anticipación* de *algo futuro* que está situado en la preocupación, *se ocupa a la vez, de entre otras cosas, de su pasado* y, de este modo, se trae a sí mismo *al presente*.

Pasado –presente– futuro no son dimensiones que se empujan unas a otras, sino que determinan el cómo de la existencia unitariamente. Si esto es así y si toda filosofía interroga en cierto sentido, explícitamente o no, a la existencia, entonces, a partir de cómo una filosofía está respecto de [320] la historia, puede leerse en qué medida la filosofía ve la existencia como tal. Tendremos que tomar esto como clave también para una reflexión radical sobre las posibilidades que se dan en la actual situa-

ción filosófica, para traer ante la mirada, para la investigación, la existencia misma. Se pone de manifiesto, junto a las tendencias de la investigación fenomenológica y en cierta asociación con ella, las investigaciones de *Dilthey*, que se mueven en la dirección que expresamente se dirigen a ver la vivacidad del vivir de modo que se tome en consideración la historia. Pero todo lo que Dilthey emprende está lastrado aún por el planteamiento tradicional de la cuestión y sólo por instinto llegar a descubrir la existencia en sí misma. Pero precisamente la historia de la ciencia: las cuestiones que le llegan a través de la tradición, de éstas no ha llegado a desembarazarse, de manera que el instinto se ha enterrado bajo la tradición.

La relación de Dilthey con la filosofía actual de la historia, tendremos que verla a partir de las próximas publicaciones. Hay que esperar interesantes complementos: discusión con el discurso del Rectorado de Windelband de 1894 sobre "Historia y ciencia de la naturaleza", que está determinado por la "Introducción" de Dilthey.

Aquí se pone de manifiesto cuánto pone en claro Dilthey sobre la tarea de una especial psicología –pero la cuestión total, orientada al problema de la historia, vista como ciencia de la historia– (Historia región para una ciencia). Esta ciencia es de nuevo deslindada de la ciencia de la naturaleza. Comparada con Windelband/Rickert la concepción de la historia de Dilthey es naturalmente un paso adelante, puesto que en ellos el conocimiento histórico es puesto en cuestión sólo respecto de su carácter conceptual. Dilthey ve: la psicología no es una ciencia de la naturaleza y no puede ser incluida en una ciencia de la naturaleza, como pretenden Windelband y Rickert. La psicología como ciencia fundamental de las ciencias del espíritu quiere decir doctrina de la vida, del ser del hombre [321] (antropología) es la disciplina fundamental para la historia. Aquí el instinto de Dilthey, ver la vida en su ser, simplemente se extravía en la tendencia a encontrar el fundamento de la ciencia del espíritu mediante un nuevo tipo de psicología. Esta misma tendencia se satisface y asegura en él mediante una familiaridad concreta con la propia historia del espíritu. Proceder sistemáticamente no se encuentra entre las posibilidades de Dilthey. La carencia fundamental, que no ha desarrollado ninguna categoría, ningún planteamiento preciso y unitario de la cuestión. Lo que vio, lo ha intentado reproducir mediante una exposición de tipo estético-artístico. Aunque en los últimos años de su vida vio que un suelo efectivo para todas estas cuestiones se preparaba por primera vez gracias a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, no vio que aquí nuevos...

[322]

Epílogo del editor alemán

El volumen 17 de la *Gesamtausgabe*[1] contiene el texto, no publicado previamente, del curso que Heidegger, como profesor ordinario llamado *ad personam* para la cátedra extraordinaria de filosofía en la Philips-Universität de Marburgo, dictó a razón de cuatro horas semanales durante el semestre de invierno del curso 1923-1924. El primer curso marburgués de Heidegger fue anunciado en el prospecto de cursos con el título "El comienzo de la filosofía moderna", pero de hecho lo dio con el título "Introducción a la investigación fenomenológica", como testimonian unánimemente el texto original del curso y todas las notas de los oyentes.

Para la edición del curso se ha dispuesto del texto mecanografiado del manuscrito original, preparado presumiblemente poco después de acabado el curso, que fue corregido por la mano del propio Heidegger, a veces con lápiz y a veces con tinta. Sobre la cubierta de este escrito Heidegger anotó con tinta verde: "1.º Curso de Marburgo. Semestre de invierno 1923-1924". La hoja de título de este manuscrito lleva la siguiente nota escrita por Heidegger con lápiz rojo: "Introducción a la investigación fenomenológica. Semestre de Invierno 1923-1924. Manuscrito original *destruido*". Heidegger, en el tiempo en el que ordenaba, con la ayuda del editor, la *Gesamtausgabe* de su obra, y preparaba, entre otras, también la edición de este primer curso marburgués, en conversación con el editor, le comunicó que su llamada a Marburgo y su traslado allí desde Friburgo le había ocasionado tal apuro de tiempo que sólo pudo escribir el curso a vuela pluma. El carácter apresurado y, como resultado de esto, la dificultad de leer el texto manuscrito son las razones por las que el original escrito a mano fue destruido posteriormente de haber sido transcrito a máquina.

Además de la transcripción original, como la llamaremos, revisada a mano, [323] tuvimos delante, para la edición, sendos cuadernos de notas del curso, tomadas del legado de Helene Weiss y de Herbert Marcuse. El cuaderno de notas de Weiss, que abarca 514 páginas manuscritas, lleva la observación escrita debajo del título del curso: "Transcrito por Friedel Landshut". Las notas de las lecciones correspondientes a los días del 15 al 25 de febrero de 1924 proceden de otra mano. Sobre las notas de la última lección del curso se encuentra la advertencia: "Fin de la última lección (26.II). Notas de Elli Bondi". Hay que agradecer al Dr. Hartmut Tietjen que haya preparado

[1] [Edición completa.]

una versión mecanografiada y supervisada de estas notas, que son en conjunto fácilmente legibles, lo que facilitó enormemente su uso durante el transcurso del trabajo editorial. En la época en que Heidegger planeaba y preparaba su *Gesamtausgabe,* le pidió al profesor Ernst Tugendhat, sobrino de Helene Weiss, que le proporcionase una copia de todos los cuadernos de notas de los cursos que había dejado su tía. El profesor Tugendhat amablemente correspondió a este deseo. A continuación, Heidegger encargó a la Editorial Klostermann que copiara las notas de los cursos en un establecimiento de reprografía y pidió que se las enviaran. En Friburgo estas copias fueron ordenadas cronológicamente en carpetas y acto seguido incorporadas al legado de Heidegger, conservado en el Archivo de Literatura Germánica de Marbach.

El segundo cuaderno del curso es una copia del ejemplar mecanografiado que pertenece al Archivo Herbert Marcuse, que se conserva en la Biblioteca Municipal y en la Biblioteca Universitaria de Fráncfort del Meno (cf. Thomas Regehly, Übersicht über die "Heideggeriana" en el Herbert-Marcuse-Archiv der Stadt-und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main. In: Heidegger Studies vol. 7 [1991]). No obstante, Herbert Marcuse no se encontró con Heidegger hasta 1928 y, por tanto, él no escuchó el curso. Las notas proceden de otro autor que no ha podido ser identificado con seguridad. Posiblemente, Herbert Marcuse obtuvo estas notas, como muchos otros, de Walter Broker. [324] Sin embargo, el texto de estas notas está incompleto; se extiende sólo desde el 1 de noviembre de 1923 hasta el 11 de enero de 1924 y comprende 81páginas mecanografiadas.

Durante los trabajos preparativos de la edición, el editor recibió, gracias a la amable mediación del profesor Dr. Gerhart Baumann (Friburgo), un nuevo cuaderno de este curso, procedente del legado de Gerhard Nebel, quien lo había confeccionado él mismo, como oyente de Heidegger. Se trata de un escrito en el que se mezcla el latín y el alemán, recogido en un cuaderno de hule negro que contiene, en la parte interna de la cubierta, la inscripción: "Heidegger, Introducción a la investigación fenomenológica, III". Por tanto, es el tercero de un total de cuatro supuestos cuadernos. Este tercer cuaderno comienza con la lección del curso del día 8 de enero y termina con la lección del 15 de febrero.

En el escrito original mecanografiado, las palabras griegas están añadidas posteriormente a mano con tinta, pero no proceden de la mano de Heidegger. La revisión a mano consiste en reformas estilísticas, formulaciones más precisas de un pensa-

miento, tachaduras ocasionales de frases o también la introducción de proposiciones formuladas nuevamente. Sin embargo, globalmente, estas revisiones se mantienen en el nivel de reflexión del curso. Aquí y allá se encuentran anotaciones a la izquierda de las páginas mecanografiadas que están a la derecha, por tanto, en el reverso de la página de texto anterior. La mayoría de estas anotaciones son abreviaturas y su procedencia es incierta y, por consiguiente, no se han tenido en cuenta en esta edición. Que esta transcripción original estuvo también en otras manos, lo atestiguan las marcas de lectura y otros signos realizados con lápiz que se apartan con claridad de los característicos de Heidegger. El texto del curso está en la transcripción original, pero no en los cuadernos de notas, dividido en tres partes, cada una de ellas numerada independientemente: la parte primera abarca 103 páginas, la parte segunda, 140, y la parte tercera, 49 páginas. Esta división principal reproduce la composición del texto del curso.

[325] Los tres cuadernos de notas están provistos de indicaciones de la fecha en que se dieron las lecciones. En estos cuadernos se tiene un texto enteramente pasado a limpio, de forma cuidadosa, que reproduce ampliamente el transcurso de las lecciones tal como se dictaron. La comparación del texto de los cuadernos con la transcripción original permite conocer que Heidegger, repetidas veces, se desvió del texto escrito y dictó las lecciones en una forma más o menos modificada y, a veces, ampliada.

Después de la descripción del material disponible para la edición, se debe ahora explicar la elaboración editorial del texto del curso. El texto aquí editado reproduce la transcripción original revisada a mano respetando las tachaduras. Sólo en un caso, la frase que tiene como contenido la crítica de Heidegger a la comprensión de la historia de Spengler, se ha eliminado la tachadura para que no se pierda esta posición crítica. Una nota del editor a pie de página informa de ello.

Incluso sin una comparación precisa de la transcripción original con los cuadernos de notas, salta a la vista del lector cuidadoso numerosos errores que afectan al sentido, cometidos por el desconocido transcriptor en su lectura del original. Puesto que sólo una pequeña porción de estos errores fueron corregidos por Heidegger durante su desigual revisión, se puede concluir que no cotejo la transcripción original, como tampoco la transcripción hecha posteriormente por su hermano Fritz, con el texto a mano original. Por esta razón el editor ha prestado una atención especial a la corrección de estos errores de

transcripción que estorba el sentido de un pasaje para asegurar la integridad de las palabras y del texto. Los errores al descifrar que podían haberse cometido en la lectura fueron confirmados en cada caso por la comparación con los cuadernos de notas del curso, en particular con las únicas completas, las notas de Weiss. Se cotejaron reiteradas veces la transcripción original y los cuadernos. Todas las palabras que se demostraron que eran errores de lectura fueron corregidas calladamente. En el caso de la decisión sobre errores [326] cometidos al descifrar se tuvo todo el tiempo en cuenta el hecho de que Heidegger, en su exposición oral, se apartó de la lección manuscrita y eligió variantes para exponer las fórmulas escritas. No se han tenido en cuenta esas variantes salvo para corregir los errores de copia evidentes que van en contra del sentido.

Otra mala lectura se produce presumiblemente en el nombre "Hegel" que en la página 41, en la nota colocada por Heidegger entre paréntesis, se encuentra en la transcripción original, pero en ninguno de los apuntes. Asimismo, la nota con el nombre "Hegel" que se encuentra en el texto, apenas tiene sentido. Hay que suponer que en el original manuscrito no aparecía "Hegel", sino o unos rasgos difícilmente legibles o una abreviatura que el transcriptor descifró como "Hegel". Si la nota de Heidegger se refiriese, en vez de a la palabra anterior "hermenéutica", a la frase que le sigue de Aristóteles, podría tratarse de Husserl y de su doctrina de la nominalización (cf. *Ideas I*, § 119, p. 248).

Al comparar los cuadernos con la transcripción original se pone de relieve que quienes los tomaron rara vez cometieron algún error al escuchar. Con frecuencia, el editor tuvo que unir las partes de la oración que dependían entre sí y que el transcriptor –presumiblemente por el carácter apresurado del escrito– había considerado como oraciones independientes. Esto se llevó a cabo tanto de acuerdo con el sentido como orientado por la lectura de los cuadernos. En ocasiones, incluso se ha añadido alguna palabra que faltaba en la transcripción original y, seguramente, también en el original manuscrito, con la ayuda de los apuntes de Weiss, fundándose en la mejor legibilidad. Sólo en una ocasión se ha hecho uso de la libertad concedida por Heidegger al editor para cambiar de lugar el texto de acuerdo con su sentido. Se trata del caso del párrafo en el que Heidegger da una breve visión panorámica sobre el uso de la palabra "fenomenología" desde Lambert. En la transcripción original, este [327] párrafo está en medio de la explicación sobre el ver y el ser visto en Aristóteles. Para no

interrumpir este curso de pensamiento, este párrafo fue situado inmediatamente antes de la interpretación de Aristóteles y ahora constituye el comienzo del primer capítulo de la primera parte del curso. Las explicaciones en este párrafo fueron ampliadas gracias a tres breves añadidos tomados de los apuntes de Weiss, que Heidegger sólo dictó en la presentación oral. Estos tres añadidos dicen: "En el 'Nuevo Organon' de Lambert", "en relación con composiciones análogas, que eran del gusto de aquella época como dianoiología, aletiología", "según una comunicación oral de Husserl".

Debido a las circunstancias ya mencionadas en las que Heidegger escribió este curso, las citas griegas y latinas no fueron recogidas en el manuscrito, sino dictadas directamente de las ediciones de los textos. Han sido transcritas en el texto del curso a partir de los apuntes de Weiss. Mediante el cotejo de la transcripción original y los cuadernos se pudo fijar con seguridad el lugar en el que se insertaban las citas en cada caso.

El peculiar modo de escribir de Heidegger ha sido mantenido en la medida en que es reconocible en la transcripción original. Se corrigió y completó la puntuación de acuerdo con el texto y su sentido.

A partir de los párrafos indicados por Heidegger en su revisión manuscrita, se llevó a cabo la completa división en párrafos, respetando el sentido, el contenido y la ordenación del escrito. La principal división del texto del curso en tres partes dio al editor el fundamento para su división global del texto. Asimismo, pertenecen a la elaboración editorial los títulos de cada una de las subdivisiones. Como en la edición de todos los otros cursos de Heidegger, fue importante reconocer la articulación inmanente del texto escrito del curso para llevar a cabo la correspondiente división en epígrafes y formular los títulos con la ayuda de aquellas [328] palabras o combinaciones de palabras dotadas de mayor peso y que pueden poner nombre al principal pensamiento de cada una de las secciones.

El subrayado de palabras sueltas o de partes de oraciones que realizó Heidegger en el transcurso de su revisión hecha a mano fue, en el texto preparado por el editor, indicado mediante cursiva. Especialmente, se pusieron en cursiva aquellas palabras o combinaciones de palabras que entran en las formulaciones de los títulos, al igual que las palabras clave que Heidegger introduce en cada caso por primera vez en el curso de su pensamiento. Como regla general, para facilitar una visión general, se han puesto en cursiva todos los nombres propios con excepción de los nombres de aquellos pensadores a los que se

dedica un capítulo o un parágrafo, como puede descubrirse a partir del título.

Las escasas citas e indicaciones bibliográficas dadas en forma totalmente abreviada por Heidegger a lo largo del texto fueron investigadas, completadas bibliográficamente y añadidas al texto como notas a pie de página. Todas las notas a pie de página proceden del editor. Para la comprobación de las citas y las referencias hechas a los títulos se recurrió, cuando existían, a los ejemplares de la biblioteca personal de Heidegger. A estos ejemplares pertenece el *De anima*, la *Metaphysica* y la *Physica* de Aristóteles, el *De veritate* y la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, las *Meditationes*, las *Regulae ad directionem ingenii* y el *Tratado del método* de Descartes, la *Philosophie als strenge Wissenschaft*, las *Logische Untersuchungen* y las *Ideen I* de Husserl. También pertenece a la biblioteca personal de Heidegger y se ha tenido en cuenta para esta edición, el ejemplar que usaba habitualmente Husserl de la segunda parte de las *Investigaciones lógicas*, repleto de hojas interpuestas e innumerables anotaciones, que el propio autor le regaló a Heidegger. En ambos tomos se encuentra la misma inscripción de mano de Heidegger: Regalo de Edm. Husserl con ocasión de la llamada a Marburgo/L. en el verano de 1923 (desde el semestre de invierno 1920-1921 hasta el semestre de verano de [329] 1923, respectivamente, seminario privado sobre la V y la VI I. L., los sábados por la mañana) Martin Heidegger. La edición de *De veritate* y de la *Summa theologica* pertenecen a la edición de las obras completas de Tomás de Aquino que Heidegger había antes dado a Eugen Fink para la Bibliothek des Freiburger Seminars für Philosophie und Erziehungswissenschaft[2]. Las *Meditaciones de prima philosophia* y las *Regulae ad directionem ingenii* son citados por Heidegger según el número de página de la edición original, números que son incluidos entre corchetes en los márgenes de los ejemplares que maneja. Estos números se encuentran también en la edición hoy día accesible que llevó a cabo Artur Buchenau para la Philosophische Bibliothek de la editorial Felix Meiner. En los casos en los que faltaban los ejemplares manejados por Heidegger, se han utilizado los textos disponibles en 1923.

En el *Apéndice* se recogieron 30 fragmentos extensos o breves tomados de los apuntes de Weiss y de Marcuse, a modo de

[2] [Biblioteca del seminario de Friburgo para la Filosofía y la Ciencia de la Educación.]

suplementos al texto del curso. Estos fragmentos tratan de las explicaciones de Heidegger, en las que ampliaba oralmente, en algún aspecto, su texto manuscrito. Para una mejor visión y para distinguirlas de las notas bibliográficas, las notas a pie de páginas que hacen referencia a estos suplementos en el Apéndice están señaladas con astéricos. Cuando hay varios suplementos en un mismo parágrafo estas notas a pie de páginas se numeradas con dos o tres astéricos. Los textos de los suplementos se reproducen en la forma en que se encuentran en los cuadernos de apuntes, sin una elaboración editorial ulterior. Salvo los suplementos 7, 8 y 10, que han sido tomados de los apuntes de Marcuse, por su mayor fuerza, todos los demás proceden de los apuntes de Weiss. El suplemento 30, que es la conclusión de los apuntes de Weiss, se interrumpe en la forma que se reproduce aquí.

* * *

[330] Como "Introducción a la investigación fenomenológica", el curso apunta a comprender de una forma más originaria la investigación fenomenológica, como fenomenología de la existencia, mediante el camino de una investigación crítica de la fenomenología de la conciencia bajo la guía de la tendencia, normativa de la fenomenología, de investigar las "cosas mismas". Por consiguiente, la *primera parte* del curso comienza con una interpretación del φαινόμενον y del λόγος en Aristóteles para permitir poner en claro que los elementos fundamentales desarrollados por Aristóteles de la investigación filosófica son el ser del mundo y la vida como ser en un mundo. En cambio, los desarrollos posteriores encaminados a obtener los elementos básicos de la filosofía, en especial desde Descartes, estuvieron guiados por la preponderancia de una idea de certeza y evidencia orientada hacia el rigor de la matemática, que Heidegger entiende gracias a la guía de una mirada previa a la existencia que ha de mostrarse como preocupación por el conocimiento reconocido, anterior a toda pregunta por las cosas mismas. En lugar de apropiarse previamente de la cosa misma, la elección del campo de visión para las tareas filosóficas es guiada por una idea de ciencia propuesta acríticamente. Que también la fenomenología de Husserl se encuentra en esta tradición histórica, que en ella está viva la preponderancia de la preocupación por el conocimiento reconocido, antes de dejar en libertad la posibilidad de que vengan a nuestro encuentro componentes temáticos fundamentales, que, de este

modo, las cosas mismas sólo son expresadas cuando ellas se corresponden con la idea previamente formada de conocimiento y ciencia, es algo que tiene que mostrar la in-terpretación de la forma en que Husserl entiende su fenomenología en el escrito programático de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*.

La preocupación por el conocimiento reconocido, viva en la fenomenología de la conciencia de Husserl, sólo se hace patente, en su procedencia histórica, mediante el retorno a la concreción histórica de esta preocupación en Descartes y su descubrimiento de la res cogitans, en la *segunda parte* del curso. Debido a que la detallada intepretación de Descartes se encuentra bajo la dirección [331] de la pregunta por el sentido de la verdad del conocimiento, la interpretación de las *Meditationes* toma, como punto de partida, la cuarta Meditación y le atribuye a la vez a las *Regulae ad directionem ingenii* una función de guía de la forma de proceder de Descartes en las *Meditationes*. No obstante, puesto que la determinación cartesiana de lo verum como certum se efectúa manteniendo la ontología escolástica, se hace necesario también un retorno histórico al *De veritate* y a la *Summa theologica* de Tomás de Aquino.

Construida a partir de la comprensión hermenéutica de la segunda parte, la *tercera parte* del curso muestra que, debido a la preocupación cartesiana de la certeza, la cuestión por el ser genuino de la res cogitans queda transpuesta y que Husserl, debido a la preocupación por el conocimiento reconocido, que procede de Descartes, desfigura los descubrimientos fenomenológicos y, de esta forma, descuida la existencia. En su totalidad, el curso está guiado por la intuición de que la investigación de la historia del origen de las categorías tradicionales (la destrucción fenomenológica) es un presupuesto para ver y determinar la existencia, y que, sólo procediendo así, se cumple la tendencia investigadora de la fenomenología que se expresa en la máxima "a las cosas mismas".

* * *

Deseo expresar mi sincero agradecimiento al albacea del legado póstumo, el Dr. Hermann Heidegger, por su atento acompañamiento en todas las etapas del trabajo de edición.

El profesor Dr. Gerhart Baumann (Friburgo) merece asimismo mi mayor gratitud por aportar los cuadernos de apuntes del primer curso y los de algunos otros más de los que Heidegger profesó en Marburgo, procedentes todos ellos del

legado póstumo del escritor Gerhard Nebel, que en aquella época asistió a sus lecciones. Estos apuntes forman parte ahora del legado de Heidegger en el Deutsches Literaturarchiv Marbach. Asimismo, deseo expresar mi sincero agradecimiento a los profesores Dr. Hans Hübner (Gotinga) y Dr. Otto Pöggeler (Bochum) por la información de extraordinaria ayuda que me proporcionaron.

Estoy muy agradecido de corazón a la doctoranda en filosofía Paola-Ludovica Coriando por el trabajo bibliográfico con libros no siempre fácilmente accesibles y por la laboriosa búsqueda de las citas no referenciadas. El Dr. Hartmut Tietjen se encargó del cotejo de las partes manuscritas del curso y, junto con el doctorando en filosofía Mark Michalski, realizó la revisión total del manuscrito –cada uno desde distintas perspectivas–; por lo que les estoy cordialmente agradecido. Los doctorandos Paola-Ludovica Coriando e Ivo De Gennaro me apoyaron, con sus amplios conocimientos y con gran esmero, en la corrección de pruebas; por esta gran ayuda, les debo dar cordialmente las gracias.

Friburgo de Brisgovia, en marzo de 1994

F.-W. v. Herrmann